

**Szegedi Tudományegyetem
Történettudományi Doktori Iskola
Modernkori Történeti Program**

PhD-értekezés

**“Tisztelnünk kell egymást!”
Nahua világkép és kulturális változások
Pachiquitlánban a 20. század végén**

Szeljak György

Témavezető: Dr. Boglár Lajos, DSc
egyetemi tanár

Szeged
2008

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés	4
1.1. Előszó	4
1.2. Felhasznált források	- 8 -
2. Indiánok és <i>indigenismo</i> a 20. századi Mexikóban	- 11 -
2.1. Az <i>indigenismo</i> meghatározása	- 11 -
2.2. Az intézményesülés előtti <i>indigenismo</i> vonásai	- 12 -
2.3. Az emlékezetpolitika megváltozása	- 15 -
2.4. A „beillesztés” politikája	- 17 -
2.5. Indián közösségek és a földkérdés	- 19 -
2.6. Az intézményes <i>indigenismo</i> kialakulása	- 22 -
2.7. Az INI működésének elmélete és gyakorlata	- 24 -
2.8. Az <i>indigenismo</i> elméletének megkérdőjelezése	- 30 -
2.9. Az indiánpolitika gyakorlati válsága és szemléletének átalakulása	- 35 -
2.10. Neoliberalizmus, etnofejlődés és <i>indianista</i> mozgalmak	- 37 -
2.11. Népeségrobbanás és elvándorlás a 20. század utolsó harmadában	- 44 -
3. Antropológiai kutatás egy nahua indián közösségben	- 49 -
3.1. A kutatás körülményei	- 49 -
3.2. A szakirodalom áttekintése	- 54 -
3.3. Elméleti bevezetés	- 58 -
4. A Huasteca és Xochiatipan	- 66 -
4.1. Földrajzi elhelyezkedés	- 66 -
4.2. Xochiatipan a 20. században	- 69 -
4.3. Pachiquitla	- 75 -
5. A <i>kostumbre</i>	- 81 -
5.1. A <i>kostumbre</i> kialakulásának történeti háttere	- 81 -
5.2. A <i>kostumbre</i> világképe	- 86 -
5.2.1. Az égi világ (ilhuikak)	- 88 -
5.2.2. A földi világ (tlali)	- 94 -
5.2.3. A vízi világ (apan)	- 98 -
5.2.4. A földalatti világ (miktlan)	- 99 -
5.3. A rítusok osztályozása	- 102 -
6. Lélek, betegség, gyógyítók és gyógyítások	- 107 -
6.1. Hagyományos gyógyítók Pachiquitlánban	- 107 -
6.1.1. A <i>tonali</i> megkapása	- 109 -
6.1.2. Látomások és a sámánok elbeszélései	- 112 -
6.2. Nahua lélekképzetek	- 117 -
6.3. A betegségek típusai	- 119 -
6.4. A perszonalisztikus betegségek	- 121 -
6.4.1. Az ijedtség	- 121 -
6.4.2. Az ijedtséget gyógyító rítusok	- 127 -
6.4.3. A rossz szelek	- 128 -
6.4.4. A rossz szelek gyógyítása	- 132 -
6.4.5. Boszorkányok és betegségek	- 134 -

6.4.6	<i>Nagualismo</i>	- 138 -
6.4.7.	Az ártás okainak helyi magyarázatai	- 140 -
6.4.8.	A boszorkányok elleni védekezés	- 144 -
6.5.	A gyógyítás során felhasznált rituális tárgyak	- 145 -
6.6.	A meleg-hideg ellentét	- 150 -
6.7.	Beteg-gyógyító kapcsolat a hagyományos orvoslásban	- 153 -
7.	Halotti rítusok és a lelkek visszatérése	- 154 -
7.1.	Temetés és a lélek útja	- 154 -
7.2.	A halottak visszatérése	- 158 -
8.	Betegségekkel kapcsolatos kulturális konfliktusok és adaptációk	- 162 -
8.1.	Megérkezik az orvos	- 162 -
8.2.	Konfliktus és elutasítás: viták a szülésről	- 167 -
8.3.	Konfliktus és változás: a fogamzásgátlás kérdése	- 170 -
8.4.	Menekülés a hagyományba – AIDS Chiapában	- 176 -
8.5.	A „helyes táplálkozás”	- 179 -
8.6.	Az adaptációk formái	- 191 -
9.	A falu politikai-vallási szervezete: a tisztségviselői rendszer	- 194 -
9.1.	A tisztségviselői rendszer tagjai	- 194 -
9.2.	Tisztségviselők és vallási ünnepek	- 202 -
9.3.	Protestantizmus Pachiquitlánban	- 210 -
9.4.	Protestantizmus és a tisztségviselői rendszer konfliktusa	- 213 -
9.5.	„Mi nem akarunk protestáns templomot!”	- 215 -
10.	Elvándorlás az ezredfordulón	- 219 -
10.1.	Akik elmennek	- 219 -
10.2.	A rituális rokonság szerepe és változása	- 225 -
11.	Akik visszatérnek: a hagyomány újraértelmezése	- 232 -
11.1	Fiatalok és a tisztségviselői rendszer	- 232 -
11.2.	Viták a jogszokásokról és a büntetés jellegéről	- 236 -
12.	Összegzés	- 241 -
13.	Felhasznált szakirodalom	- 246 -
14.	Felhasznált források, újságcikkek és honlapok	- 265 -
15.	Mellékletek	- 267 -

Szüleimnek

1. Bevezetés

1.1. Előszó

1996-ban a Magyar Ösztöndíj Bizottság támogatásával, a mexikóvárosi Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) vendéghallgatójaként nyílt először lehetőségem arra, hogy eljuthassak mexikói indián közösségekbe. Mivel ez az intézmény a Huasteca régiójában végzett antropológiai kutatások egyik legfontosabb központja, ezért adott volt, hogy egyetemi hallgatóként én is itt végezzem el terepmunkámat. Erre ösztönzött konzulens tanárom, Dr. Jesús Ruvalcaba Mercado is, mivel az ország más, indiánok által lakott részeivel összehasonlítva, e terület sokáig elkerülte a kutatók érdeklődését, és csak az 1980-as évektől kezdődtek el a rendszerezettebb etnotörténeti és antropológiai vizsgálatok a multietnikus régióban. A térség „felfedezésében” szerepet játszottak az 1970-es években véres áldozatokkal járó földfoglalások. Az események arra irányították rá az antropológusok figyelmét, hogy az itt élő indián és mesztic közösségek kulturális hagyományainak és problémáinak széleskörű vizsgálata rendkívül fontos a régió társadalmi valóságának megértéséhez. Ezt a célt tűzte ki az intézetben elinduló *Proyecto Huasteca* is, amelynek kutatói csoportjába én is bekerültem. A CIESAS-ban nahuatl nyelvet tanultam, egyetemi órákra jártam, majd a kutatókkal való konzultáció és a terület megismerése után ekkor választottam vizsgálataim terepének a Hidalgo államban fekvő Xochiatipan járást. 1996-os mexikói tartózkodásom során csak egy rövidebb terepmunkára nyílt lehetőségem.

A kutatást 1998 végén és 1999-ben tudtam folytatni. A könyvtári kutatómunka mellett ekkor mintegy hat hónapos antropológiai terepmunkát végeztem a korábban kiválasztott területen, melynek középpontjában főként a vallási képzetek és rítusok megismerése, valamint a modernizációs átalakulás során betöltött szerepük állt. Terepmunkámat 2002-ben fejeztem be. Ekkor a könyvtári kutatómunka és az intézeti tevékenység mellett mintegy öt hónapot tudtam eltölteni a vizsgált közösségben. Ebben az évben folytattam a hagyományos vallási specialisták és gyógyítási módok, valamint a modern orvosi ellátást vizsgáló kutatásomat. Vizsgálataimat kiegészítettem a falu intézményrendszerének és

politikai-vallási hierarchiájának, az elvándorlás folyamatának, valamint a falu életében egyre nagyobb szerepet játszó protestantizmusnak az elemzésével.

Antropológiai kutatásaimmal párhuzamosan történeti vizsgálódásokat is folytattam, amelyek eredményeit e dolgozat első részében ismertetem. A 20. századi mexikói *indigenista* mozgalom megismerésekor különösen azokra a társadalomtudományi megközelítésekre koncentráltam, amelyek a mozgalom ideológiai alapját nyújtották, vagy éppen kritizálták azt. Ennek a témának az áttekintésére és kifejtésére számos dolog ösztönzött. A Szegedi Tudományegyetem Történettudományi Iskolájának doktoranduszaként fontosnak tartottam, hogy saját, főként antropológiai terepmunkára alapozott primer vizsgálataimat egy tágabb történeti kontextusba helyezzem el. Ez a döntés meghosszabbította a kutatásomat, kétpólusúvá tette azt, mely kétségtelenül együtt járt az adott témák és eltérő kutatási módszerek problémájával. A korlátozott keretek miatt pedig ennek a történeti folyamatnak csak a legfontosabb állomásait tudom ebben a dolgozatban bemutatni. Ugyanakkor a történeti kutatás rendkívül sokat segített is. Arra ösztönzött, hogy alaposan tekintsem át az állam és az indián közösségek 20. századi viszonyát, az ezt modellező elméleti fejtegetéseket. Úgy vélem, hogy így egy tágabb történeti folyamat keretében tudom bemutatni az általam kutatott közösség 20. század végi problémáit, amit gyakran figyelmen kívül hagynak a főként az etnográfiai jelent vizsgáló antropológiai kutatások. Mindez segített az elméleti kérdéseim átgondolásában is. Mivel a mexikói állam a század jelentős részében az indián közösségek erőteljes integrációját igyekezett elérni, amit számos módon (oktatás, egészségügy, infrastrukturális beruházások) ösztönzött, ezért hamarosan világossá vált, hogy azok a megközelítések, amik az indián falvakat gyakran egy zárt kulturális egységként kezelték, ma már nem alkalmasak a társadalmi valóság leírására. Így tudatosodott bennem az is, hogy ma már egy marginális helyzetű indián közösséget sem lehet önmagában, a regionális, nemzetállami és globális kontextusoktól elvonatkoztatva vizsgálni. A kutatás során pedig éppen ezeknek a változásoknak, és az általuk kiváltott lokális diskurzusoknak a kulturális hátterét érdemes szemügyre vennem. Ekkor értettem meg, hogy munkámat ne csupán „leletmentő” tevékenységnek tekintsem – bár ezt is nagyon fontosnak tartom –, miközben egy kevesek által vizsgált területen a még megtalálható mítoszok, vallási képzetek után kutatok. Az indián közösségek tagjait pedig ne a hagyomány statikus, fundamentalista őrzőiként, hanem olyan társadalmi cselekvőkként szemléljem, akik saját helyi tudásuk és stratégiáik alapján próbálják értelmezni és irányítani a kulturális változásokat. Erre ösztönzött 2004-ben elhunyt

témavezetőm, Dr. Boglár Lajos is, aki saját braziliai és venezuelai kutatásai alkalmával vizsgálta meg vallási szempontból a kultúra átalakulásának problémáit.

A kulturális változások folyamata nem mentes a konfliktusoktól, egyezkedésektől, az egyéni és csoportérdekek ellentmondásaitól. Az indián falu pedig ebből a nézőpontból már nem egy homogén és harmonikus társadalmi tér, hanem éppen a vita terepe, ahol a különböző világnézeteket, ideológiákat és társadalmi gyakorlatokat összevetik és értelmezik.

Vizsgálataim középpontjába a vallás került. A világkép, a rítusok, a betegségek értelmezései és a közösségi éthosz voltak azok a jellegzetességek, amelyek mentén a változás számos eleme értelmeződött a közösségben. Ezt két oldalról vizsgálom meg. A nahua világkép alapján elemzem az egyéni, családi reprodukcióhoz leginkább kapcsolódó test és lélekképzeteket, valamint a hagyományos gyógyítás és a modern orvosi ellátás „találkozását”. A második részben a közösségi identitás kérdését kutatom a kulturális változások kontextusában. Az érdekel, hogy a vallás milyen szerepet játszik a közösség szimbolikus egységének a megteremtésében a protestáns kisegyházak megjelenésekor és a gazdasági elvándorlás közepette, és milyen viták alakulnak ki ezzel kapcsolatban.

Nagyon sok embernek tartozom hálával azért, hogy ez a tanulmány megszületett. A József Attila Tudományegyetemen Dr. Anderle Ádám keltette fel figyelmemet Latin-Amerika izgalmas társadalmi problémái iránt, és ösztönzött első kutatói próbálkozásaim során. Hálásan köszönöm azt is, hogy témavezetőm halála után támogatott és tanácsaival segített abban, hogy ez a munka végül elkészüljön. Dr. Boglár Lajostól – akinél az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékén tanultam –, az antropológiai kutatás módszertanát, az indián kultúrák szeretetét, a „létezés szabadságát” és az antropológus morális felelősségét leshettem el. Ő volt doktori disszertációm témavezetője is, sajnos, 2004-es halála miatt már nem élhette meg ennek a munkának a befejezését. Nagyon sok támogatást kaptam mexikói tartózkodásom során konzulens tanáromtól Jesús Ruvalcaba Mercadótól, valamint Juan Manuel Pérez Zevallostól, akik megismertették velem a Huasteca területét, és szakmai tanácsaikkal önzetlenül segítettek. Köszönettel tartozom a Néprajzi Múzeumban dolgozó kollégáimnak és Dr. Fejős Zoltán főigazgató úrnak, hogy támogatták kutatásomat. Köszönöm Pillár Évának, hogy segített a tanulmányban közölt térképek elkészítésében.

És mindenekelőtt köszönöm szüleimnek a mérhetetlen szeretetet és támogatást, amit életem során kaptam tőlük.

Hálásan köszönöm a Xochiatipan járásban lakóknak, a pachiquitlai ismerősöknek, komáknak, barátoknak, hogy befogadtak, feltárták előttem életük szépségeit és problémáit,

megengedték, hogy együtt élhessek velük, és önzetlenül segítették munkámat. **Tlaxkamati miak!**

1.2. Felhasznált források

A tanulmányban két témát kutatok. Az első – terjedelmében kisebb és áttekinthetőbb – rész a 20. századi mexikói indiánpolitika, az ún. *indigenismo* legfontosabb jellemzőit, a mozgalmat leginkább befolyásoló antropológiai elméleteket vizsgálja meg.¹ Ezt a kérdést igyekeztem Mexikó 20. századi történeti változásainak kontextusába helyezni. E rész vizsgálatakor elsősorban a kor *indigenista* mozgalmában részt vett antropológusok saját írásaira és az adott problémát elemző feldolgozásokra támaszkodtam. Ezt a forráscsoportot egészítették ki azok a források, amelyek a 20. század mexikói történetét elemezték.

A társadalmi változások bemutatásához emellett felhasználtam az *Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática* (INEGI), valamint a *Consejo Nacional de Población* (CONAPO), és a *La Jornada* újság publikált statisztikai adatait is.

A tanulmány hangsúlyosabb részében a Huasteca Hidalguense területén végzett kutatásom eredményeit ismertetem. A kulturális antropológiai kutatások jellegéből eredően ez az elemzés elsősorban résztvevő megfigyelésen alapul, 1996-tól 2002-ig követtem nyomon az adott indián közösség életét. A területen töltött tizenhárom hónap alatt alkalmam volt részt venni a falu mindennapi életében, végigkövettem a földművelési kör munkálatait, és jelen voltam a legfontosabb közösségi ünnepeken és családi rítusokon.

Xochiatipan járás 20. századi társadalmi folyamatainak megértésében – mivel e területre a feldolgozásokban csak elvétve vannak utalások – elsősorban az életútinterjúk segítettek. A helyi *cacique*² családok még élő idősebb és fiatalabb tagjaival, egykor ott dolgozó katolikus pappal és tanárokkal, valamint az idősebb nahua férfiakkal folytatott beszélgetésekből sikerült rekonstruálnom a járás történetét és megismerni a hatalmi, etnikai és vallási szerepekből adódó eltérő véleményeket.

Pachiquitla falu vallási képzeteinek a megismerését elsősorban a helyben gyűjtött spanyol és nahuatl nyelvű mítoszok elemzése, a katekétákkal és rituális specialistákkal folytatott beszélgetések, valamint az általuk vezetett rítusokon való részvétel tette lehetővé.

¹ A spanyol *indigenismo* szó magyar kiejtése: indihenizmo. A tanulmányban szintén spanyolul használt *indígena* kifejezést ejtsd: *indihena*.

² A spanyol *cacique* és *caciquismo* kifejezés magyar kiejtése: kaszike, illetve kaszikizmo.

A betegségképzetek értelmezésekor a gyógyító specialistákkal, bábákkal és más helyiekkel készített interjúk, valamint a gyógyító rítusokon való részvétel segített.

Hasznosak voltak a kutatásom ideje alatt a járásban dolgozó holland antropológussal, Anuschka van't Hoofftal való gyakori beszélgetések és közös mítoszgyűjtések is.³

Kutatásom egyik központi témája volt az állami egészségügyi rendszer kiépülése és szerepe a falu életében. Rendkívül fontos információkkal szolgáltak a Pachiquitlánban dolgozó egészségügyi alkalmazottak, akik nem csupán az egészségügyi rendszer helyi működését mutatták be, hanem saját helyzetükből, és kulturális másságukból eredő problémáikat is elmesélték.

Szintén nagy segítséget nyújtottak az általuk felvett népszámlálási adatok is, amik feldolgozásával képet kaphattam a falu demográfiai változásáról és a migráció mértékéről.⁴ Ezt a forráscsoportot egészítette ki az 1996-ban általuk felvett társadalmi diagnózis, amelyből fontos kvantitatív adatokat tudtam meg például a faluban élők lakóköörülményeiről, étkezési szokásairól, a gyermekek alultápláltságáról.⁵

A tisztségviselői rendszer megértését a falu esténként rendezett gyűlésein és a közösségi munkán való részvétel, a tisztségviselőkkel készített interjúk, és a rendszer gyakorlati működésének az elemzése biztosította. 2002-ben interjúkat készítettem a hazatérő migránsokkal is, kérdéseim elsősorban a városi tapasztalatokra, és az otthon maradottakkal kialakított kapcsolatokra irányultak.

Emellett interjúkat készítettem azokkal a társadalmi szereplőkkel is (a járási közigazgatás vezetői, az egészségügyi ellátás regionális koordinálói, tanárok), akik állami alkalmazottként tartottak kapcsolatot a falubeliekkel.

Terepmunkám alatt mintegy 150 óra magnófelvételt, kb. 1000 fotót és 10 óra videofelvételt készítettem.

A területre vonatkozó statisztikai adatok az INEGI felmérésein, a helyi egészségügyi központ kimutatásain, a saját felméréseimen, és egyes feldolgozásokban publikált adatokon alapulnak.

Munkámat segítették a Xochiatipan járásra vonatkozóan kevés, a tágabb régiót illetően azonban már nagyobb számban megjelent publikációk is. A CIESAS-ban lehetőségem volt rendszeresen konzultálni kutatókkal, megismertem tanulmányaikat és számos szakmai

³ Ennek egyik eredménye a hamarosan megjelenő közös tanulmányunk is (Szeljak–Hooff 2008).

⁴ Censo Poblacional de la comunidad de Pachiquitla. 1996; 1998; 1999; 2002. Kézirat. Egészségügyi központ, Pachiquitla.

⁵ Sociodiagnóstico sobre la población, la salud y las viviendas en la comunidad de Pachiquitla, Higalco, 1996. Kézirat. Egészségügyi központ, Pachiquitla.

vitán vettem részt. 2007-ig öt Mexikóban rendezett szakmai konferencián tartottam előadást, az ezt követő viták, kritikák szintén sok új ötletet adtak.

A tanulmányban felhasznált riportrészleteket, történeteket, mítoszokat dőlt betűvel jelzem. Az adatközlők neveire mindannyiszor utalok, ha a közlés nem bizalmas információon alapul.

A tanulmányban szintén dőlt betűvel írom a gyakorta feltűnő nahuatl⁶ és spanyol kifejezéseket. Ebben az esetben, a jobb érthetőség kedvéért, a szó első használatánál jelzem, ha nahuatl eredetű szóról van szó (pl. na. *tonali*). E szavak esetében az anyanyelvi oktatás számára az 1980-as években elfogadott modern nahua ortográfiát követem. E szerint írom le azokat a szavakat is, amelyek bár spanyol eredetűek, de a nahua nyelvben is meghonosodtak (pl. *kostumbre*).

⁶ *Nahuatl*nak az általam kutatott nahua indiánok nyelvét hívják, ami szókincsében és nyelvtanában rendkívül sok vonást megőrzött az aztékok által is beszélt klasszikus nahuatl nyelvből.

2. Indiánok és *indigenismo* a 20. századi Mexikóban

2.1. Az *indigenismo* meghatározása

A mexikói forradalom győzelme nemcsak a mexikói társadalom politikai és gazdasági átalakulását eredményezte, hanem elkerülhetetlenné tette számos nemzeti kérdés újragondolását is. A forradalom utáni politikai és kulturális elit – a kor kifejezésével a „forradalmi család” – hogyan fogalmazza újra a mexikói nemzetnek, mint elképzelt politikai közösségnek a kritériumait (Anderson 1983)? A nemzet szimbolikus szövetén belül hol helyezi el az indián közösségeket, és milyen szerepet szán nekik a forradalom utáni Mexikóban? A 20. századi modernizációs kísérletek során mit kezd azokkal a különbözőségekkel, melyek háttérében olyan gazdasági és kulturális gyakorlatok állnak, mint például a mexikói államigazgatás struktúrájától eltérő tisztségviselői rendszer és a helyi jogszokások, a földbirtoklás közösségi módja, a nyelvhasználat vagy például a prekolumbián elemeket megőrző szinkretista vallás? Leginkább ezek a kérdések alkották azt a keretet, amin belül a mexikói állam és az indián közösségek kapcsolata a 20. században értelmeződött.

Ennek a kapcsolatnak az elméleti és gyakorlati vonatkozásait az *indigenismo* összefoglaló névvel jelölik a szakirodalomban.⁷ A kifejezést a köznyelvben, a tudományokban és a politikában számos eltérő, olykor egészen tág, máskor szűkített jelentéssel használják. Legátfogóbb értelemben mindazon nézőpontokat, véleményeket, művészeti megnyilvánulásokat és gyakorlati cselekvéseket az irányzat körébe sorolják, amelyek Latin-Amerikában a gyarmati kortól kezdve védelmezték, támogatták az indián lakosságot és felléptek az őket érő igazságtalanságok ellen (Favre 1998:7–12; Villoro 1996:13–19). A 20. századi mexikói *indigenismo* társadalomtudományi értelmezésekor leginkább két dologra utalnak a kifejezés használatakor: (1) Az indián közösségek nemzeti integrációját tárgyaló politikai elképzelésekre, a társadalomtudományokban – főként az

⁷ A szó az *indígena* kifejezésből ered, mely a spanyol nyelvben az őslakosok politikailag korrekt megnevezése. Ez az elnevezés váltotta fel a köznyelvben máig használatos pejoratív, faji és társadalmi diszkriminációt felidéző *indio* terminust. Utóbbi a gyarmati korból ered, a spanyol gyarmatosítók ezzel a – közismert félreértésből származó – jogi és társadalmi kategóriával különítették el az őslakosokat a társadalom egyéb részeitől.

antropológiában – az indiánok helyzetéről kialakított elméleti reflexiókra, ideológiákra; (2) magára az állami indiánpolitika gyakorlatára, vagyis azokra a konkrét kapcsolatokra, amit az állami apparátus kialakított az indián közösségekkel (Sariego 2003:71).

A mexikói *indigenismo* tehát egy felülről kiinduló elméleti vitát és gyakorlatot takar: a többségi társadalom politikai és – gyakran állami intézmények vezető szerepét is vállaló – kulturális elitje, az ún. *indigenisták* által meghatározott értelmezésekről és nemzetpolitikai stratégiákról van szó. Más szavakkal: a 20. századi *indigenismo* mozgalma az indián közösségek kulturális és társadalmi átalakításának, modernizációjának központilag irányított politikája volt Mexikóban.

Az *indigenismo* szétágazó problémakörének átfogó elemzése meghaladja ennek a dolgozatnak a kereteit. Kutatásaimat ezért leszűkítettem a mexikói állami indiánpolitika legfontosabb összefüggéseinek a bemutatására, valamint az ezt támogató illetve bíráló antropológiai megközelítések 20. századi kapcsolatának elemzésére.

Ebben a fejezetben tehát elsősorban a mexikói állam szemszögéből vizsgálom meg azt a problémát, amit majd a dolgozat második részében egy indián közösség nézőpontjából elemzek.

2.2. Az intézményesülés előtti *indigenismo* vonásai

Az indián közösségek problematikája, mely rendkívül szorosan összekapcsolódott a modernizáció és a vidéki fejlődés, valamint a mexikói állam politikai stabilitásának kérdésével, már a 19. század második felében Mexikó „nagy nemzeti problémái” közé tartozott. A porfiriato időszakában a pozitivistáknak felhasznált liberális szemlélet a nemzeti fejlődés egyik legfontosabb akadályának tekintette az indiánok elmaradottságát, a földtulajdonviszonyok tagolatlanságát, és a hatékony kapitalista mezőgazdasági termelés előtt tornyosuló akadályokat. Ebben a faji determinista vonásokat is tartalmazó értelmezésben az ország marginális területein élő indiánokat „dekadens”, „elkorcsosult” csoportoknak tartották.

A 19. század második felének indiánokat sújtó földtörvényei is ennek az ideológiának a keretében születtek meg. Ennek következtében 1910-ben a mexikói népesség 96%-a volt földnélküli, és a népesség 1%-a birtokolta a földterület 97%-át (Sandstrom 1991:43). A mexikói forradalom kitörésének egyik fontos oka volt az indián lakosság földtől való megfosztása, és az ezzel járó társadalmi elégedetlenség. A forradalom ideje alatt elfogadott

1917-es új alkotmány létrehozta egy új demokratikus mexikói állam kialakításának a feltételeit.⁸ A zűrzavaros évek utáni konszolidáció időszakában az indiánok társadalomban betöltött szerepe újra fontos helyet kapott a vitákban. Ebben az időben még nem beszélhetünk jól intézményesített állami indiánpolitikáról, viszont ekkor fogalmazódnak meg azok az elképzelések, elméletek, amik nagyban befolyásolták az állam és az indián közösségek viszonyát.

A mexikói forradalom sikere egyéb értelemben is szimbolikus időpont volt. Az 1921-es népszámlálási adatok szerint az országot 59,4 százalékban meszticnek, 29,1 százalékban indiánok, 9,8 százalékban fehérek, 1,7 százalékban feketék és egyéb „fajok” lakták. A meszticnek besorolt népesség először Mexikó történelmében a statisztikai adatok szerint is abszolút, 50% feletti többségbe került az országon belül (Warman 2003:79). Ez a dominancia a nemzetről kialakított ideológiákban is egyre hangsúlyosabban jelent meg. A mesztic lakosság, mint nemzetépítő faj gondolata a forradalom előtt is felbukkant. A kreol nacionalizmust fokozatosan felváltó mesztic-központú, pozitivista elképzeléseken nyugvó nemzetfelfogások már az 1880–1890-es években teret nyertek, főként Justo Sierra tevékenységének köszönhetően (Anderle 2002:469–473). Andrés Molina Enríquez pedig 1909-ben publikálta híres munkáját *Los grandes problemas nacionales* címmel. Molina szerint a gyarmati szegregáció máig ható következményeként a fajok és a társadalmi osztályok helyzete megegyezik. Miközben az indiánokat ő is a gyarmati uralom által dekadenciába süllyesztett fajnak tekintette, a kreolok helyébe már a meszticeket helyezte, mint a nemzeti identitás legfőbb letéteményeseit. Az erős mexikói nemzet megteremtéséhez pedig a legjobb útnak a fajok biológiai keveredését, a meszticé válást tekintette.

Utóbbi gondolat fontos részévé vált a forradalom utáni elképzeléseknek is. A mesztic nemzettudat ideológia alapjait José Vasconcelos, az indiánokkal kapcsolatos társadalomtudományi értelmezését – melyet Vasconcelos is felhasznált – pedig a mexikói antropológia megalapítója, Manuel Gamio fogalmazta meg.

A forradalom utáni első oktatási miniszter, Vasconcelos kozmikus faj elmélete a „mexikanizáció” és a kulturális meszticé válás minél hamarabbi elősegítésének központi keretét alkotta. Spengler és Bergson hatását tükröző elmélete szerint a rasszok keveredése nem degenerációt hoz, éppen ellenkezőleg, Latin-Amerika és benne Mexikó a fajkeveredés

⁸ A mexikói forradalom döntő szakaszát, az 1917-es alkotmány létrejöttét megelőző társadalmi mozgalmakat, vitákat, az alkotmány rendelkezéseit, valamint a földkérdésről kialakult elképzelések alapos elemzését lásd Horváth három tanulmányában (Horváth 1995).

által regenerálódhat. Ez a jövő útja, a keveredés által jöhet létre a kozmikus faj és a tökéletes mexikói mesztic nemzet is (Anderle 2002:485). A megerősödő mesztic nacionalizmus ideológiájában a mesztic lakosság a dicsőséges indián múltnak és a nyugati civilizációnak egyaránt legitim örököse, a többségi társadalom képviselője. Ő szintetizálja, és létével feloldja a fajok és civilizációk évszázados harcait.

Vasconcelos elképzeléseire és a kor indiánpolitikájára nagymértékben hatottak Manuel Gamio munkái.⁹ Gamio gondolatait egyaránt meghatározta a modern mesztic nemzet kialakításának idealista lelkesedése, ugyanakkor tanára Franz Boas kultúraelmélete is.¹⁰ Ez a két, több tekintetben ellentmondásos hatás jól érzékelhető kutatásaiban és írásaiban, így az 1916-ban megírt *Forjando patria (Pronacionalismo)* című tanulmányában.

Boas hatása nyilvánvaló abban, hogy Gamio a korábbi faji deterministákkal szemben részben újraértelmezi az indián fogalmát. Bár nem hagyja el teljesen a különböző „fajok” biológiai értelmezését, de azt egyéb, hasonlóan fontos tényezőkkel kombinálja: a nyelvvel, a szokásokkal, a hitvilággal és a gazdasági helyzettel.¹¹ Mindez egy fontos lépés a forradalom utáni indiánpolitika megértéséhez. A faji determinizmus által öröklődőnek tekintett tulajdonságok helyett olyan szempontokat helyez a középpontba, amelyek elsajátíthatók, megtanulhatók, módosíthatók. Mivel a kultúra átalakítható, így az indián közösségek szokásai is megváltoztathatók, hogy egy modern, homogén, progresszív

⁹ Gamio tevékenységének megítélése máig ellentmondásos. Egyesek a modern mexikói antropológia megalapítójának dicső szerepét emelik ki, mások inkább az asszimiláció élharcosaként említik, aki az antropológiai ismereteit a forradalom utáni mesztic nacionalizmus szolgálatába állította. A Gamio halála után felerősödő vitáról lásd pl. Comas 1975:47-65; Warman et al 1970.

¹⁰ A mexikói antropológiai kutatások kezdetei az 1825-ben alapított, majd 1865-ben újrászervezett Nemzeti Múzeumhoz kötődtek, ahol a század utolsó harmadában már az evolucionista szempontú tudományos pozitívizmus keretében gyűjtenek nyelvészeti, régészeti és etnográfiai dokumentumokat. Gamio – a korszak más híres amerikanistáihoz, például a brazil Gilberto Freyrehez hasonlóan – 1909-ben a Columbia Egyetemen Franz Boasnál tanult. Szerepe volt abban, hogy 1910-ben német és amerikai támogatással a Nemzeti Múzeumban megalakult az Amerikai Régészet és Etnológia Nemzetközi Iskolája, amely már erős boasiánus hatást mutat. Az intézmény nem élte túl a forradalmat, 1920-ban pénzügyi hiány miatt megszűnt.

¹¹ Természetesen az emberek esetében a fajok kifejezés nem objektív biológiai kategória, hanem társadalmi konstrukció. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy ezek a történelem során ne váltak volna a társadalmi megkülönböztetés alapjává, amikor egy alapvetően természetes tény (a fenotipikus különbségek) hatalmi viszonyokat fejezett ki. Ezek a gyarmatosítással kialakult nézetek Mexikóban – Latin-Amerika más országaihoz hasonlóan – máig a befogadás és kirekesztés meghatározó kategóriáit alkotják. A fogalmat ugyanúgy használják diszkriminatív értelemben – ahol a fenotipikus vonásokhoz kulturális, társadalmi alsóbbrendűséget társítanak –, mint például az *indianista* mozgalmaknál a hódítás előtti értékek, a közös történelmi alávetettség, és a csoporttudat kihangsúlyozására. A kifejezés tehát mindkét esetben felidéz és értelmez egy hosszú történelmi folyamatot. A faji identitást a 20. század végi antropológiai elemzésekben – az etnikai identitáshoz hasonlóan – kontextuálisnak, szituatívnak és multivokálisnak tekintik (Wade 1997).

nemzet hasznos tagjaivá váljanak.¹² Gamio véleménye szerint az indián etnikumok kulturális különbségei csak akadályozzák a nemzeti egység felé vezető utat. A mai indián közösségek a történelmi események hatására folyamatos degenerálódtak a gyarmati kor óta. Ha ez tovább folytatódik, anélkül, hogy az indián csoportokat beillesztenék (*incorporación*) a mesztic társadalomba, akkor ez Mexikó egész lakosságát sújtani fogja, az életszínvonal csökken – sőt kihalhat a nemzet. Ebben a diskurzusban a legfontosabb fogalom számára szintén a modernizáció vált, ami magában foglalta a nyelv és más kulturális elemek gyors egységesítését, ezáltal az indiánok gazdasági fejlődését, és a „társadalmi igazságosság biztosítását”. E felfogás nemcsak az indián, hanem a mesztic kategóriát is kulturális alapon közelítette meg: az indián a modernizációval, az etnikai határok feloldásával és a nemzetállamba való integrálódással meszticé válhat, függetlenül fenotipikus jellemzőitől. Az *indigenisták* első nemzedéke ezt egyszerre tekintette demokratikus nemzeti feladatnak és az indiánok társadalmi egyenrangúsításához vezető egyetlen útnak, ami megegyezik az indián közösségek érdekeivel is – bár utóbbiakat nem igazán kérdezték meg erről.

Mindez kijelölte kutatásuk indítékait is: az antropológiai kutatások az indián közösségekben azért fontosak, mert így lehet megérteni a kulturális különbségeket, majd elősegíteni azok gyors eltűnését. A mexikói antropológia „nemzeti tudomány” jellege, átpolitizáltsága, és rendkívül erős alkalmazott antropológiai irányultsága is ebből a korszakból és indítékból ered. E hozzáállás alapján vezeti Gamio is az első nagyszabású mexikói régészeti és antropológiai kutatást a Teotihuacán-völgyben.¹³

2.3. Az emlékezetpolitika megváltozása

A porfiriano történelemképét, és az általa ellenőrzött történelmi diskurzust meghatározta a fejlődésbe, az „idők felgyorsulásába” és a modernizációba vetett hit, melyet a társadalmi

¹² Gamio azonban részben el is vetette a boasi elmélet kutatási módszerét: ennek alapja, hogy a kutatók általában zárt közösségekben végeznek vizsgálatokat, ahol a változtatás szándéka nélkül, az etnográfiai jelenben megnyilvánuló élet teljességét vizsgálják. Minden közösséget egyenrangúnak tekintenek, akiket nem egy evolucionista skála alapján, hanem saját kulturális rendszereiken belül, önmagukban lehet megismerni. Ez a szemlélet azonban Mexikó nagy strukturális átalakulásának időszakában Gamio számára anakronisztikusnak tűnt.

¹³ Gamio 1917-ben a Mezőgazdasági Minisztérium Antropológiai Osztályának (Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura) vezetője lesz. A gyors kulturális asszimiláció előmozdítása szellemében komplex vidéki antropológiai kutatásokat szervez, elsőként az országban. Boas *cultural area* elképzelését felhasználva, Mexikót tizenegy kulturális területre osztotta, melyet az államhatárok mentén választott el. Azt remélte, hogy a kutatások segítenek majd az indián régiók elmaradott viszonyainak felszámolásában. Azonban csak a híres teotihuacán-völgyi vizsgálat valósult meg, mely egyszerre volt régészeti kutatás és antropológiai terepmunka (Gamio 1922).

evolúció alapján képzelt el. Az állami emlékezetpolitika célja ezért az volt, hogy igazolja ezt, és a kor Mexikóját az egyetemes fejlődés fősodrába helyezze, ezáltal is növelje a nemzeti büszkeséget és a hazafias önfeláldozás értelmét. A porfirista elit értelmezésében az erős és modern mexikói nemzet történetében – mely természetesen Díaz uralma alatt teljesedett ki – fontos szerepet kapott a dicső, mintaként is szolgáló prehiszpan múlt. A korabeli indián közösségek azonban nagyrészt kívül rekedtek ezen a történelempéren.¹⁴

A forradalom utáni években az indián közösségek történetét szintén a hanyatlás és dekadencia folyamataként értelmezték. A 20. századi indián kultúrák már csak részben hasonlítottak a dicső – és a nemzet múltjában fontos szerepet kapó – spanyolok előtti azték és maja kultúrákhoz. Ugyanakkor ez a nézet kiegészült egy rendkívül fontos, új elképzeléssel. A kortárs indiánok már úgy jelentek meg, mint akik kulturálisan idegenek, elmaradtak és történelmi igazságtalanságoktól sújtottak, ugyanakkor a mesztic faj autentikus (biológiai és kulturális értelemben vett) elődjeinek leszármazottai, és a mexikói nemzet tagjai. Olyan történelmi szereplők, akik képesek, sőt akarnak is modernné válni, és a „nemzet hasznára lenni”, noha a történelmi előzmények és kulturális különbségek mindezt megnehezítik számukra. A nemzet, mint képzelt politikai közösség határai kitágultak ekkor, a nemzeti emlékezet és identitás új formái alakultak ki, és a jelenkori indiánok is részeivé váltak a nemzeti képzeletvilágnak.

Az új mesztic nacionalizmus emlékezetpolitikája már nem elsősorban a korábbi értelemben vett történelmi konstrukción, hanem a kulturális vonásokat előtérbe állító antropológián és régészeten alapult. Számtalan új – addig nem ismert vagy elhallgatott – társadalmi szereplő (pl. különböző indián etnikumok) jelent meg a nemzet újraértelmezett múltjában és jelenében – nem utolsósorban az *indigenisták* etnotörténeti és antropológiai kutatásainak köszönhetően. Ennek a folyamatnak a kezdetét jól jellemzik a függetlenségi harcok győzelmére emlékező 1921-es ünnepségek is.¹⁵

¹⁴ Lempérière az 1889-es párizsi világkiállítás pszeudoazték stílusú mexikói pavilonjának építése és berendezése kapcsán mutat rá, hogy az azték királyok (főként Itzcóatl), akik egy apró adófizető törzsből egy független, hatalmas népet alakítottak ki, valójában Díaz történelmi előképeként jelentek meg, és gyakran hivatalos életrajzokat is e szerint írták meg. Őrájuk emlékezve, allegórikusan Díaz történelmi nagyságát is dicsőítették (Lempérière 1995:324). De ugyanezt a szándékot figyelhetjük meg a központi állami ünnepségek, történelmi díszfelvonulások számára Díaz által újjáalakított sugárút, a *Paseo de la Reforma* esetében is, ahova a porfirato „hivatalos emlékezete” által kijelölt legfontosabb események és hősök emlékműveit, így a konkvisztádorok által megölt, és a „hazáját védő” azték király, Cuauhtemoc szobrát is felállították. A 19. századi konzervatív és liberális történelemfelfogásokról lásd Anderle 2002:470–472.

¹⁵ A spanyol gyarmati uralom alóli felszabadulás alkalmából, az Obregón-kormány által 1921-ben megtartott centenáriumi ünnepségek jóval kevésbé voltak fényűzőek, mint a Díaz által rendezett 1910-es események. A kormány ellátogatott Teotihuacánba, ahol éppen akkor fejezték be Quetzalcoatl templomának renoválását. Mexikóvárosban népművészeti kiállítást és vásárt szerveztek, és a központi ünnepségek egyik kiemelkedő eseményévé vált az „Indita Bonita” nevű indián szépségverseny. A kor tudósításaiban és újságcikkeiben a

Az indiánok „beillesztésének” e szándéka hat a forradalom utáni nemzeti kultúra megteremtésének folyamatára is. A kor *indigenistái* szerint azokat az indián jellegzetességeket, amelyek hátráltatják a modernizációt, gyökeresen át kell alakítani. Azonban egyes „művészi megnyilvánulásokat”, így a népviseletet, kézműves termékeket és táncokat megőrzésre érdemesnek, és folklórelemként beilleszthetőnek tartották a nemzeti kultúrába. Nem egy befejezetlen modernizáció szégyenteljes stigmáinak tekintették, hanem a nemzeti identitás fontos vonásainak, amik büszkén idézik fel a nemzet indián gyökereit. Ekkortól jelentek meg gyakrabban kortárs indiánok a színházi előadások vagy képzőművészeti alkotások olykor idealizált, olykor kissé gúnyosan bemutatott hőseiként (Montfort 1994:161–174). Értelmiségiek választották ki azokat a sztereotíppá váló indián eredetű folklórelemeket, amelyek a mesztic hagyományokkal együtt már az integrált nemzet kulturális identitásának a részei lettek. E szelekciós folyamat és a „hagyományok kitalálása” a régiók és az egyes szövetségi államok szintjén is végbement, egyik előmozdítójuk az ekkor létrejött regionális folklórfesztiválok voltak.¹⁶ Egyéb, folklorizációra nem alkalmas kulturális vonásokat azonban, mint például a „vallási fanatizmust” vagyis a prehispán elemeket is megőrző vallási formákat, a hagyományos gyógyítást és a vallási specialisták tevékenységét, a kevésbé produktív földművelési technikákat a fejlődés ellenségének és megszüntetendőnek tekintettek.

2.4. A „beillesztés” politikája

Az 1920-as és 1930-as évek első felének nemzeti indiánpolitikája egyértelmű asszimilációs tendenciákat mutatott. Ennek a politikának a gyakorlati irányítója a Vasconcelos, majd 1924-től Moises Sáenz vezette Oktatási Minisztérium volt. 1922-ben létrehozták a falusi iskolák építését célzó programot, majd 1925-ben megalapították az ún. kulturális missziókat. Csoportokba szerveződve fiatal, gyakran idealista tanárok,

versenyzők úgy jelentek meg, mint a vidék eldugott zugaiból származó, spanyolul nem beszélő, tiszta fajú indián lányok, akik azért érkeztek a városba, hogy megmutassák az itt élőknek szépségüket, népviseleteiket, táncaikat és énekeiket. Az értelmiségi elit (a zsűriben ott volt Gamio, és a kor neves írói) pedig a győztes lány személyében – akit Obregon is fogadott – a „bronz fajnak”, a mexikói nemzetet alkotó indiánoknak ajánlotta fel a díjat (Montfort 161–176). Ruiz érdekes elemzésben mutat rá az indián nő nemzeti ikonná válására ebben a folyamatban (Ruiz 2002).

¹⁶ Mexikó egyik legfontosabb folklórfesztiváljának, az oaxacai Guelaguetzának a történeti kialakulásáról lásd Jancsó 2003; Lizama 2002. 1932-től állami utasításra kezdik megrendezni az ún. „Fajok ünnepét”, és Oaxaca állam hét régiójának indián közösségei ettől kezdve az állam fővárosában mutatják be táncaikat. Sok helyen, gyakran politikai vezetők utasítására, ekkor találják ki vagy módosítják és teszik látványosabbá azokat a „hagyományos” táncokat, zenéket és egyéb kulturális elemeket, amelyek ezen az ünnepségen máig láthatók. E hagyományteremtési folyamatban regionális értelmiségiek, főként tanárok, zenészek vettek részt.

egészségügyi alkalmazottak, agronómusok, állatorvosok, egyes szakmák képviselői járták a vidéket. A missziók egyszerre próbálták gyors ütemben nacionalizálni és modernizálni az indiánok által lakott területeket. Az analfabetizmus elleni harc keretében iskolákat szerveztek, tanárokat képeztek ki, és spanyol nyelvű oktatást vezettek be. Munkájuk során fontos feladat volt az egészségügyi ellátás megszervezése, az alkoholizmus elleni harc. Új földművelési módokat, addig nem ismert szakmákat igyekeztek elsajátíttatni az egyes indián csoportokkal (Alcántara 1988:27–30).

E kulturális misszók csekély sikereket értek el. Ebben az időben csak nagyon kevés empirikus tanulmány állt rendelkezésre az indián közösségek sajátosságairól. A politikai elit az indiánokat homogén módon, rasszként kezelte, különösebb ismeretek nélkül az egyes etnikumokra jellemző kulturális különbségekről. Elfeledkeztek például azokról az eltérésekről, amelyek az észak-mexikói nomád gyűjtögető csoportok és a mezoamerikai letelepült, földműveléssel foglalkozó, már a gyarmati társadalomba is szorosabban betagozódó közösségek között voltak.

A kudarc másik fontos oka az indián régiókban kialakuló *caciquismo* volt. A helyi „erős emberek”, földbirtokosok a forradalmi párttal kötött szövetségük következtében korlátlan hatalommal rendelkeztek az adott régiókban, és az állami tisztségeket is ők vagy családtagjaik töltötték be a területen. Politikai és gazdasági hatalmuk alapja éppen az indián közösségek marginális helyzetéből adódott, ezért nem voltak érdekelték a falvak modernizálásában. A kulturális missziók gyakran keveredtek velük konfliktusba.

Másrészt, az idealista tervek nem számoltak maguknak az indián közösségeknek a reakcióival sem. Egyáltalán akarnak-e modernizálódni, és kulturális gyakorlataikat gyorsan megváltoztatni? Hogyan lehet a nyugati típusú orvosi ellátást hirtelen bevezetni olyan területeken, ahol a közösség tagjainak a betegségekről kialakult fogalmai ellentétesek a nyugati orvoslás elvárásaival? Milyen módon lehet az indián gyermekeket az iskolapadba ültetni és gyorsan megtanítani spanyolul? Hogyan lehet a több évezredes tradíciókat felülírva új földművelési módokat, élelemnövényeket, életmódmintákat meghonosítani?

A teljes beillesztés politikája (*incorporación absoluta*) mellett az 1930-as évektől kezdve egyre nagyobb teret kapott az a nézet, hogy az indián csoportok kulturális jegyeinek eltörlése rövidtávon nem lehetséges. Ez vezette Moises Sáínt és körét arra a felismerésre, hogy a teljes beillesztés helyett rövidtávon csak a viszonylagos beillesztés

(*incorporación relativa*) lehetséges.¹⁷ Ebben az érvrendszerben már egyre nagyobb hangsúly helyeződött arra, hogy az indián közösségek sajátos helyzetét, kulturális különbségeit figyelembe kell venni a vidék modernizációját célzó állami programok során (Alcántara 1988:32).

2.5. Indián közösségek és a földkérdés

A mexikói állam és az indiánok kapcsolatának új időszaka kezdődött el Lázaro Cárdenas hatalomra kerülésével 1934-ben. Társadalmi reformjaihoz Cárdenas igyekezett visszaszorítani a hadsereg és a regionális vezetők hatalmát, hogy egy erős, nagy támogatottsággal bíró centralizált államot hozzon létre. Mindezt egy korporatív politikai rendszer alapján, az újjászervezett hivatalos párttól (1929-től Nemzeti Forradalmi Párt, majd 1938-tól a Mexikói Forradalom Pártja) függő, központosított tömegszervezetek felállításával képzelte el. A társadalom különböző szektorait integráló szervezetek egyike lett az 1938-ban megalakult Nemzeti Paraszt Konföderáció (CNC). Az indiánok nem etnikai alapon, hanem mexikói földművesként integrálódtak be a szervezetbe. Ennek a párthoz hű tömegmozgalomnak a társadalmi bázisát Cárdenas a földosztással teremtette meg.

Az agrárreformról és a földosztásról az 1917-es alkotmány 27. paragrafusa rendelkezett (Horváth 1995:60–63). Ahogy Meyer elemzi, az 1930-as évek közepéig az új politikai elit úgy használta az agrárista javaslatokat – együtt a munkásság követeléseivel és a mexikói nacionalizmus alapvetéseivel – mint a hatalmi rendszerének legitimációjához szükséges elemeket. A hivatalos politikai retorika hemzsegett a földosztáshoz kapcsolódó ígéretektől. A földreform jellegéről azonban rendkívül heves viták folytak az egyes társadalmi és politikai érdekcsoportok között (Meyer 2004:837).

Obregón földreformjának középpontjába a kisbirtokokkal szemben az *ejidók* kialakítása került. Calles azonban az *ejidót* csak egy átmeneti formának, a kisbirtokos rendszer kialakításához vezető lépcsőnek tekintette, majd 1930-ban az agrárreform befejezésére tett javaslatot, amelyben az *ejidót* már fejlődésképtelennek tartotta. 1920 és 1932 között mintegy 8.5 millió hektárnyi területet osztottak ki 777.974 család között, az *ejido*-dotációknak azonban csak egy része volt szántóföld (Horváth 1995:81–82).

Cárdenasszal a mexikói agrárreform egy második, radikális szakasza érkezett el. Ő az

¹⁷ Sáinz 1932-ben néhány hetet töltött el a taraszka indiánok között Észak-Mexikóban, hogy helyi tapasztalatokat szerezzen. Itt látta az iskolai oktatás kudarcát, és azt, hogy a közösségek visszautasították

az állami programokat. Ez vezeti el saját elképzeléseinek felülvizsgálatához.

*ejido*t a mexikói földstruktúra fő elemének tartotta, a modernizáció és a sajátos „mexikói szocializmus” alapjának. Tervei szerint ez gátolja majd meg, hogy a földművest a nagybirtokosok kizsákmányolják, és biztos megélhetést tesz lehetővé a földet művelő családjának. Ugyanakkor az elnök ezt tekintette a modern szocialista típusú szövetkezetek alapjának is. Kormányzása alatt több mint 18 millió hektár földet sajátítottak ki, és osztottak szét, megközelítőleg 1 millió földműves között *ejido*-föld formájában, ezáltal a Mexikóban megművelt földek 47%-án már *ejido*k gazdálkodtak 1940-ben. 1915 és 1940 között pedig összesen 1.5 millió, korábban földnélküli család kapott földet, és a cardenista időszak végére a földművelő családok fele már rendelkezett valamilyen (*ejido* vagy magán) földtulajdonnal (Meyer 2004:867). Az *ejido* az indián közösségek jellegzetes földbirtoklási formájává vált, vagy úgy, hogy új földterületet kaptak, vagy a korábbi földjeik jogcíme változott meg.

A földosztás illetően módja máig erősen befolyásolja az indián közösségek helyzetét. Paradox módon egyszerre járult hozzá ugyanis az indiánok politikai integrálásához és ellenőrzéséhez, miközben a kulturális ellenállást is elősegítette. Az *ejido* egy sajátos földbirtoklási forma, szemben a magántulajdonú és piaci forgalomba hozható latifundiumokkal és kisbirtokokkal. Az 1992-es alkotmányreformig hatályos mexikói agrártörvény szerint *de iure* az *ejido*-föld tulajdonosa maga a nemzet, amely használatra átengedi azt egy jogi személyiséggel rendelkező társulásnak, az *ejidónak*. Az egyes földterületeket az *ejido*-közösséghez tartozó egyének, az ún. *ejidatariók* művelhetik meg, akik számára ez kötelező is. Nincs joguk elidegeníteni semmilyen formában a parcellát, bérbe sem adhatják, bankgaranciaként sem használhatják fel, és minden ilyen célból kötött szerződés semmisnek tekintendő (Nava 1988). Mivel a föld művelője jogilag nem volt tulajdonosa a földnek, ezért e tulajdonforma elvileg meggátolta, hogy az indián falvak tagjai földjüket olcsón eladják a földbirtokosoknak, és újra föld nélkül maradjanak. A törvény szerint a jogcímet csak egy utódnak örökíthették tovább, hogy a föld ne aprózódjon fel.

E tulajdonforma jogilag szentesített és támogatott egy hagyományos, az indiánok számára ismert közösség-orientált földbirtoklási rendszert. Sok indián falu zárt maradt, mivel *ejido*-földet csak ott élő férfi szerezhette, és csak a fiúgyerekének örökíthette tovább. Ez erősítette a falun belüli endogámiát is. Növelte a falvak erejét és csökkentette a környező földbirtokosoktól való kiszolgáltatottságot. Hozzájárult ahhoz is, hogy az indián falvak többségében megőrződjön egy helyi jogszokásokon alapuló önkormányzati rendszer, amely alternatívát nyújthatott az állam politikai intézményrendszerével szemben.

Azokon a marginális indián területeken, ahol nem volt lehetőség más munkára, biztosítani tudta az önellátást, évtizedekig megakadályozott egyfajta proletarializálódási folyamatot, mérsékelte az elvándorlást és a falvak nyitottá válását. Mindez természetesen azt is eredményezte, hogy – minden akkulturációs szándék ellenére – a hagyományokon alapuló kulturális gyakorlatok, és a kulturális identitás továbbra is fennmaradhattak.

E földosztás rendkívül széles tömegbázist teremtett a forradalmi párt (1948-tól Intézményes Forradalmi Párt (PRI)) számára, aminek hatása – ha egyre kevésbé is – még az évezred végén is érezhető volt.¹⁸ Az indián földművesek fő érdekvédelmi szervezete is a PRI által szorosan ellenőrzött Nemzeti Paraszt Konföderáció lett.

Az *ejido*k azonban egyfajta időzített bombák is voltak. Az indián falvakban biztosították az önellátó gazdálkodáshoz szükséges földterületet, és csökkentették a társadalmi feszültségeket. Azonban csak nagyon kevés tudott közülük valóban piacra termelő, tőkeerős modern szövetkezetként működni, az állam – időszakos és gyakran kevésbé átgondolt – támogatása (pl. kölcsönök, új növények bevezetése, szaktanácsadás) ellenére sem. Az esetek többségében az *ejido*-parcellák csak a létfenntartást tudták szolgálni, a művelés megrekedt egy hagyományos szinten, és nem járult hozzá a falvak modernizációjához. Ugyanakkor a későbbi földosztások sem tudták csökkenteni a népességrobbanásból adódó problémákat, és a 20. század utolsó harmadában sok helyen az *ejido*-földek egyre apróbb parcellákra estek szét, ahol már a létfenntartást is nehezen lehetett biztosítani.

A Cárdenast követő Camacho, majd Alemán, ha retorikailag támogatta is, valójában lezártnak tekintette az agrárreformot, és a termelékenyebb, exportra termelő magánbirtokokat kezdte támogatni. A földosztást Díaz Ordaz és Echeverría elnökök is felhasználják majd a társadalmi feszültségek csökkentése érdekében, de az ekkor szétosztott területek a 20. század utolsó harmadában jelentkező problémákat csak részben tudták orvosolni.

2.6. Az intézményes *indigenismo* kialakulása

Cárdenasnak a mexikói szocializmusról kialakított elképzelései az indiánpolitikára is hatással voltak. Az új politikát főként Vicente Lombardo Toledano valamint Luis Chávez Orozco marxista elképzelései ösztönözték. Az ő megközelítésük szerint a vidék

problémáinak, így az indiánok elmaradottságának legfőbb okai nem elsősorban a kulturális különbségek voltak, hanem az igazságtalan gazdasági, társadalmi, jogi kapcsolatok. Lombardo az indián etnikumokat a sztálini elképzelés alapján olyan elnyomott nemzetiségeknek tekintette, akiknek joguk van a védekezéshez és az önrendelkezéshez, kultúrájuk és identitásuk megőrzéséhez. Már nála felmerült az autonómia gondolata. Olyan homogén közigazgatási egységeket képzelt el, ahol csak indiánok élnek, akik egyfajta politikai autonómiát élveznek. Autonómián ő a hagyományos politikai szervezeteik (az ún. tisztségviselői rendszerük) elismerését értette (Sánchez 1999:36–37). Emellett támogatták a Cárdenas-féle agrárpolitikát, a kollektív földbirtoklás rendszerét a magántulajdonnal szemben. Ösztönözték az indián kongresszusok szervezését, és elképzeléseik hatással voltak az ekkor kialakított pedagógiai programokra is (Heat 1992). A korábbi erőszakos spanyol nyelvtanítással szemben a spanyolt nem első, hanem második nyelvként képzelték el az oktatásban, a kettő konfliktusa nélkül. Ezt befolyásolták a kor észak-amerikai nyelvészeti elképzelései is, melyek szerint először az anyanyelven kell írni-olvasni tanulni, és csak utána érdemes más nyelvet elsajátítani.

Cárdenas, a katolikusok tiltakozása mellett – Garma (1988:58) szerint részben a *cristero*-mozgalom következményeként – 1936-ban behívta a *Summer School of Language* protestáns hittérítőit az országba, akik fő feladata az indián nyelvek nyelvtanának és szótárának elkészítése, ortográfiájának kialakítása lett. Bár a szervezet elsődleges célja a Biblia lefordítása volt, munkájuk eredményét az oktatásban is felhasználták, és 1951-től az 1980-as kiutasításukig együttműködési megállapodásuk volt a mexikói Köznevelési Minisztériummal.¹⁹

Cárdenas intézkedései nyomán kezdődött el az intézményes *indigenismo* időszaka, amikor a mexikói állam és az indián közösségek kapcsolatát már külön erre a célra létrehozott, a szövetségi kormánytól függő állami intézmények koordinálták. Feladataik közé tartozott a kutatás, a kormányzati akciók megtervezése és végrehajtása, és szoros kapcsolatot tartottak fent egyéb latin-amerikai *indigenista* szervezetekkel is.

Ekkor alakították meg az Oktatási Minisztérium alá tartozó Indián Ügyek Független Osztályát (DAAI). Az intézmény regionális indián kongresszusokat szervezett, ahol az autonómia kérdésével foglalkoztak, és az indián nyelvek és kultúrák védelmét segítő

¹⁸ Egészen az 1990-es évekig a PRI fontos bázisát biztosították a választásokon azok a marginális területek, ahol indiánok éltek. Bár ennek számos oka volt, így például a PRI és a helyi *caciqués* kiegyezése, kétségtelen, hogy ehhez hozzájárult a földosztás is.

¹⁹ A nyelvészeti kutatásokat és térítő munkát is folytató, Peter Townsend által megalakított intézet körül kialakult vitáról lásd Comisón ...1981:555–561.

programokat szerveztek (pl. Taraszka Program). 1937-ben létrehozták a Nemzeti Antropológiai és Történeti Iskolát (ENAH), majd 1939-ben megalapították az indián közösségekben kutatásokat végző Nemzeti Antropológiai és Történeti Intézetet (INAH). 1940-ben pedig Pátzcuaróban (Michoacán) megrendezték az első Amerikaközi Indigenista Kongresszust. A mexikói értelmiségiek által dominált kongresszuson – melyen csak nagyon kevés indián vett részt – jelen voltak a kor különböző politikai irányzataihoz tartozó (marxista, agrárista, liberális, *indigenista*) gondolkodók.²⁰ Itt határozták meg az integratív indiánpolitika főbb elveit is. Ennek középpontjába az indián kultúrák és az ott élők tiszteletét helyezték, és visszautasítottak minden olyan elképzelést és gyakorlatot, ami a faji megkülönböztetésen alapul. A társadalom más csoportjaival egyenlő jogokat és lehetőségeket követeltek az indiánok számára. Fontos célként tűzték ki annak megteremtését, hogy az indián közösségek gazdaságilag fejlődhessenek, és hozzájuthassanak a modern technológiákhoz. Leszögezték, hogy minden *indigenista* akcióhoz ki kell kérni a közösség hozzájárulását, és a programokat velük egyetértésben kell végrehajtani. A társadalmi egyenlőtlenség, jólét és igazságtalanság felszámolását továbbra is a nemzetállamba való integrációtól remélték (Marroquín 1977:19).

Ezen a konferencián határozták el az Amerikaközi Indigenista Intézet (III) felállítását, melynek központja Mexikóváros lett. Az intézetet Sáenz, majd 1942-től egészen az 1960-ban bekövetkező haláláig Gamio vezette.²¹ A szervezet azt ajánlotta a nagyobb indián népességgel rendelkező országoknak, hogy hozzák létre saját *indigenista* szervezeteiket is. 1948-ban a Monte Albán feltáró híres régész és antropológus, Alfonso Caso vezetésével megalakult a mexikói Nemzeti Indigenista Intézet (INI). Az állami támogatásból működő intézmény olyan kutató, szervező, információs és konzultációs feladatokat ellátó központ lett, amely kezdeményezte és felügyelte az indián közösségekben elindított „integrált akciókat”.

2.7. Az INI működésének elmélete és gyakorlata

Cárdenas kormányzása után mind a további földosztás, mind az autonómia kérdése a háttérbe szorult. A második világháború hatására újra előtérbe került a nemzeti egység

²⁰ A mexikói delegáció tagjai között ott voltak a kor legfontosabb *indigenistái*. Luis Chávez Orozco elnökölt, jelen volt Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gamio, Moises Sáenz, Miguel Othón Mendizábal és Alfonso Caso. Az újabb generációk képviselőiben Julio de la Fuente és Alfonso Villas, külföldikén pedig Paul Kirchhoff és Mauricio Swadesh.

²¹ Ez az intézet adja ki máig az América Indígena című folyóiratot, ami a latin-amerikai közösségekben végzett antropológiai kutatások eredményeit közli.

gondolata, e nézőpontok szerint pedig az etnikai követelések magának a nemzetnek a meggyengítését szolgálják.

A következő évtizedeket meghatározó mexikói indiánpolitikát egy sajátos logikai ellentmondás jellemezte elméleti és gyakorlati működése során. Ez az ellentmondás részben már a Pátzcuarói Kongresszus záródokumentumában, majd az INI működése során is megfigyelhető volt.

Egyrészt, az új indiánpolitika úgy határolta el magát a korábbi etnocentrista, erőszakos asszimilációs politikától, hogy helyette a társadalmi igazságosságot és az indián kultúrák tiszteletét hangsúlyozta. Retorikailag ez azt jelentette, hogy a nemzeti társadalomba való integráció csak az indián közösségek tagjainak támogatásával valósulhat meg. Ehhez a kulturális evolucionista elképzelések helyett a kulturális relativizmus szolgáltatta az elméleti alapot. E paradigma szerint minden kultúra egyenértékű, csak a saját értékrendje alapján ítéltethető meg. A különböző kultúrák nem elmaradottabbak vagy fejletlenebbek másoknál.

Azonban politikailag továbbra is az indiánok minél átfogóbb integrációját tartották a legfontosabb célnak. Ez pedig csak az indián kultúrák „fejlődésén”, „modernizációján” keresztül valósulhatott meg, lévén, hogy a nemzeti kultúrához képest az indián kultúrákat elmaradottnak tekintették.

Ami valójában létrejött, az a két szemlélet eklektikus szintézise volt, amely különböző módon nyilvánult meg az egyes *indigenisták* véleményében. Kutatásaikban az antropológusok általában egy relativizálóbb álláspontot hangsúlyoztak, míg a gyakorlati politikát továbbra is a határozottabb akkulturációs tendenciák jellemezték.

Az integratív indiánpolitika elképzeléseit alátámasztották a kulturális változásokat vizsgáló, a mexikói antropológiában egyre nagyobb szerepet játszó strukturális-funkcionalista kutatások is. Közülük a leghíresebbekké Robert Redfield vizsgálatai és vidék–város kontinuitás elmélete vált (Redfield 1930; 1941). Ezek szerint az indián közösségek hosszabb távon átveszik a többségi társadalom vonásait és akkulturálódnak. Mindez egy olyan folyamat, amely – antropológiai szemszögből – nem kívánatos, de elkerülhetetlen. Az alkalmazott antropológia célja, hogy a folyamat a legkevesebb konfliktussal menjen végbe, és ahol lehetséges, meg kell védeni a közösség leginkább fontosnak tekintet értékeit. De nincs garancia arra, hogy a kulturális jegyek tovább fognak élni.

Az INI célja az volt, hogy az egyes régiókban megvizsgálják az indián kultúrák fejlődésének feltételeit, majd olyan integratív akciókat szervezzenek, amellyel

hozzájárulhatnak a gazdasági, oktatási, kommunikációs, egészségügyi körülmények fejlődéséhez, emellett figyelemmel kövessék az igazságszolgáltatási és agrárproblémákat, valamint jogi tanácsokat és védelmet biztosítsanak az indián közösségeknek. Támogatni akarták a helyi kézművestermékek készítését és piacra való eljutását. Kutatásokat szerveztek és finanszíroztak az indián közösségekben, majd az intézmény az indiánokkal kapcsolatos antropológiai tanulmányok legfontosabb publikációs központjává vált.

Az integratív programokhoz két fontos dolgot kellett meghatározni: kiket és mi alapján tekint az állam az indiánpolitika alanyainak, vagyis indiánoknak, valamint mik lesznek az új integrált gyakorlati politika legfőbb elemei. Az intézményes indiánpolitika által kialakított, hivatalos „indiánképet” jól szemlélteti Caso híres meghatározása:

„Indiánnak tekinthető az, aki egy indián közösség tagjának tartja magát. Indián közösségnek pedig az tekinthető, amelyben a nem európai szomatikus elemek dominálnak, indián nyelvet beszélnek, anyagi és szellemi kultúrájában pedig túlsúlyban vannak az indián elemek. Végül pedig a közösségnek egy erős és elkülönült közösségi tudata van, amely azt megkülönbözteti a körülötte lévő fehér és mesztic településektől.”²²

Az integratív indiánpolitika tehát az egyén indián identitását nem egy etnikumhoz vagy nemzethez, hanem egy jól meghatározott, térbeli egységet alkotó közösséghez kötötte. Szemlélete szerint az etnikai identitás átfogó kereteit a gyarmati korszak elpusztította. Vagyis, ebből a leegyszerűsített nézőpontból, csak az indián, aki térbelileg is elkülönül a többségi társadalomtól, valamint zárt közösségben él. Ezek a közösségek pedig sajátos pszichológiai és kulturális elemekkel (szomatikus jegyek, földbirtoklási mód, művelési technológia, nyelv, világnézet, stb.) rendelkeznek.²³

Az *indigenista* akciók számára szükséges volt meghatározni azt is, hogy ezek az elkülönült közösségek milyen viszonyban állnak a nemzetállammal, illetve a körülöttük levő mesztic településekkel. Ezt az elméletet Gonzalo Aguirre Beltrán dolgozta ki.²⁴

²² Idézi Sariego 2003:74.

²³ Meg kell jegyezni, hogy Mexikóban ez volt az utolsó olyan tudományos meghatározás, amely az indiánt pszichológiai vonások tekintetében különítette el a többségi társadalom tagjaitól.

²⁴ Aguirre Beltrán kezdetben orvosnak tanult, majd ethohistóriával és antropológiával kezdett foglalkozni. A kor híres afroamerikanistájának, Melville J. Herskovitsnak volt tanítványa az Egyesült Államokban, és hatására először a mexikói társadalom afrikai gyökereit kutatta. A 2. világháború után kapcsolódott be az *indigenista* mozgalomba és az 1940-es évek második felében kinevezték az Indián Ügyek Független Osztályának vezetőjévé. A regionális kutatások felé fordult, 1951 és 1953 között San Cristóbal de las Casasban dolgozott és a mesztic dominanciájú, de többségében indiánok által lakott területen az interetnikus kapcsolatok jellegét vizsgálta. E tapasztalatok birtokában kezdte el írni elméleti munkáit, amelyek az *indigenista* mozgalom legfontosabb elméleti és gyakorlati irányait szabták meg a következő két évtizedben.

Aguirre számára az indiánpolitika célja a kulturális különbségek feloldása és végül az indián mexikóivá tétele volt. Ahogy írja:

„Mexikó társadalmi átalakulásának és kapitalista fejlődésének egy integráló és teljessé tevő szakaszán megy keresztül. Ezért szükséges, hogy bizonyos homogenizációt érjen el mind az etnikai összetétel, mind a gazdasági, társadalmi és politikai szerkezet tekintetében. Ehhez a megoldást a fajok, nyelvek és kultúrák közös érdek alapján történő egyesítése adja. Az integráció eszköze a meszticé válás, a kétnyelvűség, az akkulturáció, valamint a büszkeség, a gazdagság és a hatalom újbóli szétosztása.”²⁵

A *Proceso de aculturación* (1957) majd a *Regiones de refugio* (1967) című munkái nagy hatással voltak a mexikói indiánpolitikára, és évtizedekig meghatározta az INI gyakorlatát. Aguirre a korábbi strukturális-funkcionalista közösség-értelmezésekkel szemben elméletében a hangsúlyt a történetiségre helyezte, és kortársához Eric Wolfhoz hasonlóan egy tágabb történeti és társadalmi kontextusban vizsgálta az indián közösségeket.²⁶ Ezt egyre inkább lehetővé tették a forrásfeltáró munkák, és az intézményesülő mexikói történeti és régészeti kutatások is. Aguirre régészeti és etnohistóriai forrásokat tanulmányozva állapította meg, hogy az indián közösségek már a prehiszán időszakban adófizetőként kapcsolódtak egy-egy nagyobb központhoz, amelyek maguk is egy nagyobb egység, birodalom részei lehettek. E hatalmi viszonyok szorosabb vagy lazább módja a városi központok mindenkor erejétől függött. A hódítás után a gyarmati rendszer is átvette ezeket a mintákat a közigazgatása és adóztatási rendszere kiépítésekor. Beltrán állítása szerint tehát – melyet nagyban befolyásolt munkatársa Julio de la Fuente „kettős társadalom” elmélete is –, léteznek olyan regionális hatalmi struktúrák és ún. uralmi folyamatok (*procesos de dominación*), amelyek a prehiszán időszaktól kezdve a jelenig fennmaradtak Mexikó egyes elszigetelt, indiánok lakta részein (Aguirre 1979:11–23). Sem a függetlenségi harc, sem a mexikói forradalom nem tudott változtatni ezeken az ún. „metropolisz-szatelit” modelleken, amelyek az indián közösségeket a regionális városi központokhoz kötötték. Az indián falvak e területeken nem közvetlenül a nemzetállamhoz, hanem a domináns mesztic központokhoz kapcsolódtak.

Aguirre Beltrán tehát Mexikót különböző történeti és társadalmi fejlődési állomásokon lévő részek mozaikjának tekintette, központi értelmező fogalmává pedig a menedékrégió vált. E kifejezéssel azokra a marginális területekre utalt, ahol a modern kapitalista

²⁵ Idézi Sariego 2003:73.

²⁶ Beltrán elképzeléseinek és az általa inspirált indiánpolitikának a részletes elemzését lásd Alcántara 1988:81–86.

gazdaság még nem gyökeresedett meg. Az indián közösségek itt megőrizték zártságukat, a hagyományaik pedig tovább élnek. Nincs modern technológia, infrastruktúra, kialakult kétnyelvű állami oktatási rendszer, modern egészségügy. Az intézményesült politikai és ideológiai irányítás a regionális és járási központokban lakó mesztic csoportok kezében van, közülük kerülnek ki a politikai vezetők is, és ezek az elites csoportok zsákmányolják ki a körülöttük levő indián falvakat. Az aszimmetrikus viszonyban álló két csoportot a nyelv, a technológia, a gazdasági forma, az egészségügyi fogalmak, a társadalmi kapcsolatok jellege, a kormányzati forma különíti el.

Az indián közösségek csak az ő közvetítésükkel kerülhetnek kapcsolatba a nemzetállammal és a piaccal. Gazdasági erejüket éppen ez a duális gazdaság, a nagy magánföldbirtokok, a helyi kereskedelem felügyelete, az indiánok terményfeleslegének olcsó felvásárlása és a regionális piacon nagy haszonnal való értékesítése, valamint az olcsó bér munka jelenti (Aguirre 1979:71–81).

Ezeknek a regionális mesztic csoportoknak alapvető érdekük, hogy az indián közösségek ne kerüljenek önálló és intenzív viszonyba az állammal, és ne kezdjenek el modernizálódni. Felsőbbrendű státuszuk és közvetítő szerepük éppen az elmaradottság és a kulturális különbségek fenntartásán alapul. Ezért is érdekük az etnikai identitással való manipuláció, a merev etnikai határok fenntartása, valamint a faji és etnikai alapú diszkrimináció. Aguirre Beltrán ezért nem is elsősorban az alávetett etnikai vagy társadalmi csoportok, hanem magát a kaszt szót használja a helyzet jellemzésére.

Véleménye szerint, ha az indián közösségek kisebb-nagyobb intenzitással a prehiszán időszaktól kezdve folyamatosan politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális kapcsolatban álltak e hatalmi központokkal, akkor a vizsgálatokat sem szabad az indián közösségek határaihoz igazítani, és a kutatás célja egy adott régió társadalmi-gazdasági szimbiózisának a vizsgálata.

Az állami indiánpolitika elsődleges feladata ezért az, hogy ezeket a regionális hatalmi formákat minél hamarabb szétszakítsa. Ezt a piacra való közvetlen eljutás, az oktatás, az egészségügy, az intézményes politikai részvétel biztosítja majd. Az állam így kerülhet közvetlen kapcsolatba e közösségekkel, aminek következtében azok elhagyják majd azokat a kulturális elemeket (pl. a helyi tisztségviselői rendszeren alapuló önkormányzat, a jogszokások, az egynyelvűség), amik az integrációt gátolják. Az állam így érheti el, hogy az indiánok egy „kasztársadalomból” egy osztálytársadalomba kerüljenek. (Fontos megjegyezni, hogy ő és támogatóinak elképzelésében ekkor még nem vetődik fel markánsan a kérdés, hogy milyen következményekkel jár, ha az indián közösségek a

kapitalista rendszerbe integrálódnak.) Az *indigenisták* célja, hogy mindenhol általánossá tegyék a modern Mexikót, ahol a nemzeti integráció valóban végbemehet. Ebben a folyamatban az indián közösségek átalakulása szükségszerű, de az új nemzeti kultúra magába fogja olvasztani, és továbbra is kifejezi majd az indián szimbólumokat. Tegyük hozzá, hogy Beltrán és a 2. világháború utáni *indigenista* iskola mindig kihangsúlyozta, hogy ezek a folyamatok az indián és nem indián kultúrák szintézisét jelentik, egy olyan nemzeti kultúrát, melyben mindkettőnek szerepe van, és az nem alá és fölérendeltségen alapul majd (Warman 1982:94).

Az INI munkája az 1950-es évektől ezeken az elméleti alapokon épült fel. Olyan ún. interkulturális régiókat jelöltek ki az országban, ahol a fent vázolt viszonyok jelen voltak. Itt regionális koordinációs központokat alapítottak, amik az alkalmazott antropológiai programok központjává is váltak. 1950-ben megnyílt az első központ Chiapasban, a tzotzil és tzeltal maják területén. Az ezt követő elnöki periódusokban, ha lassan is, de újabb központokat alapítottak.²⁷ Luis Echeverría (1970–1976) elnöksége alatt a program új lendületet kapott, a meglévő tizenkét központ mellé még ötvennyolc új központot hoztak létre (Sámano 2003:148).

Az INI a regionális mesztic központokban állította fel székhelyeit. Létrejött egy adminisztratív apparátus, ami formalizálta az állam jelenlétét az indián falvakban, nyilvántartotta követeléseiket és konfliktusaikat. Antropológus vezette, munkatársai között orvosok, állatorvosok, agronómusok, mérnökök, tanárok voltak. A kulturális közegbe való hatékonyabb behatolás érdekében helyi indiánokat ún. kulturális kezdeményezőknek (*promotores culturales*) képezték ki és alkalmaztak.

A szervezet központi célja tehát az volt, hogy megpróbálják az indiánokat kiszabadítani a fent elemezett asszimetrikus kapcsolatokból. Ehhez Aguirre Beltrán szerint két fontos feladatot kell teljesíteni. Egyrészt az egész régiót kell iparosítani és modernizálni. Nemcsak az indiánokat, hanem a regionális mesztic elitet is ki kell szakítani a félféudális helyzetükből, mivel csak a modern kapitalista viszonyok szüntethetik meg az említett dominancia-viszonyt. E feltételezés azon alapult, hogy a vidéki falvak lakosai is fognak részesülni a regionális centrum gazdasági fejlődéséből. Ez azonban egy valóságtól elrugaszkodott terv volt. Ahogy Alcántara elemzi (1988:87–91), az INI-nek sosem volt annyi költségvetési kerete, hogy az indián területek regionális központjaiban igazi iparosítást tudott volna előmozdítani. Sok forrás olyan más állami szervezetek kezében

²⁷ Az INI itt kialakított kapcsolatainak következtében indul be például az egyik legnagyobb szabású antropológiai kutatás az országban, az Evon Z. Vogt vezette Harward Chiapas Project.

volt, amelyek nem igazán hallgattak az antropológusok tanácsaira, és amelyek gyakran a regionális elitek ellenőrzése alatt álltak. A programokat kidolgozó értelmiségi réteg pedig gyakran került érdekellentétbe ezekkel a jó politikai kapcsolatokkal rendelkező regionális vezetőkkel.

Szándékaik is sok konfliktust okoztak, mivel megkérdőjelezték a közösségi identitás néhány rendkívül fontos elemét. Akár Caso, Aguirre Beltrán sem számol az átfogó etnikai identitás kérdésével. Véleménye szerint az ősi etnikai területek a gyarmati korszakban elpusztultak, amikor a gyarmati kormányzat az indiánok jogi státuszát faluközösségben élő, adófizető földművessé változtatta. Ezért az etnikai identitás csak az egyes lokalitásokra korlátozódik. Ennek az alapja a hagyományos indián önkormányzat, amely azonban egy közösségi etnocentrizmust eredményez, ezért minél előbb a modern gazdasági és politikai intézményekkel kell behelyettesíteni. Ugyanígy a helyi jogszokásokat is fel kell váltania az állami törvényeknek. Csak a nemzeti közigazgatásba való beilleszkedés képes feltörni a lokális elszigeteltséget, és biztosíthatja az akkulturációs programok sikerét.

Az integratív indiánpolitika egyik döntő korlátja mégis a saját paternalista indiánképéből eredt. Az indiánokat szorosan hozzákapsolta egy hagyományos kontextushoz, ezen túl úgy gondolták, hogy az indián automatikusan meszticé válik és integrálódik a homogénné váló többségi társadalomba. Ezáltal képtelenek voltak elhelyezni az indiánt saját menedékrégióján, valamint az ott jellemző hierarchikus viszonyokon és egy zárt etnikai közösségen kívül, és megfelelően értelmezni a század második felében egyre inkább felgyorsuló elvándorlási folyamatokat, az indiánok városi életét, illetve a sajátos hálózati kapcsolatokat, amelyek az egyes földrajzi helyek között kialakultak, és amin keresztül az identitások új formái jöttek létre.

Ez a szemlélet nyilvánvaló volt a tízévenként felvett népszámlálási adatok esetében is. 1960-ig csak azok számítottak indiánnak, akik egynyelvűek voltak, a spanyolul tudókat már automatikusan a meszticek közé sorolták, így bizonyították a nemzetállam integrációs politikájának sikerét (Warman 2003:54).

2.8. Az *indigenismo* elméletének megkérdőjelezése

Az 1940 és 1969 közötti időszak a mexikói populista rendszer és gazdasági modell virágkora volt. Az éves növekedés mértéke minden évben elérte a GDP 6%-át. Az ország modernizációját mutatja, hogy 1960-ra több ember élt városokban, mint falvakban, évről évre nőtt az írástudók és jelentős számban csökkent a föld nélküli parasztok száma. Latin-

Amerikában példátlan politikai stabilitás honolt az országban. A társadalom egyre szélesebb rétegei kerültek be a középosztályba, amely egyre többet fogyaszthatott. Bár a társadalmi tiltakozások jelen voltak (pl. a vasúti dolgozók 1959-es sztrájkja, vagy egyes agrármozgalmak) azok nem váltak széleskörűvé, vagy az állam további juttatásokkal leszerelte őket. A korporatív struktúra segítségével az állampárt a társadalmi követeléseket ellenőrizni tudta, az érdekképviselői vezetők jól fizető állami állásokat kaptak. A helyi problémák elintézésének leghatékonyabb útja a PRI-n belüli kapcsolatháló kiépítése volt. Mindez növelte a kölcsönösségen alapuló klientúrarendszer megszilárdulását és a korrupciót. Ez a rendszer tette lehetővé azt is, hogy az indiánok által lakott régiók többségében a *cacique*-rendszer egészen az 1970-es évekig fennmaradjon.

Az 1960-as évek második felére a mexikói *indigenismo* válsága egyre jobban érződött. 1970-ig csak 11 koordinációs központ épült fel. Azok is rosszul felszereltek, az ott dolgozók alulképzettek és rosszul fizetettek voltak. Sok apostolból keserű bürokrata lett.

A válság mind az elméletek, mind a politika szintjén érződött. Egyszerre kritizálták azt maguk a kutatók és az ekkor kialakuló indián értelmiség. Előtérbe került egy új antropológus generáció, amely már gyanakodva és kritikusan tekintett arra a forradalmi elkötelezettségre és idealizmusra, amely a korábbi generációkra jellemző volt. A klasszikus *indigenismo* eszmei alapját az adta, hogy a mexikói forradalom eredményeit politikai, társadalmi és gazdasági szinten konszolidálni akarta. Az akkulturációs politikával az ország periférikus részén élő csoportokat is be kívánta kapcsolni a nemzetbe, hogy egységet képezzen a belső vagy külső „ellenforradalmi” erőkkel szemben. Emellett hozzá akarta juttatni az indiánokat a forradalom által megígért jóléti és társadalmi programok megvalósításához. Az *indigenisták* gyakran maguk is ennek az új, demokratikus nemzeti társadalomnak az utópiájában éltek, és propagálójának tekintették magukat. Éppen ezért a „jótékony állam” és az antropológia összefonódása nem különösebben jelentett számukra problémát, ugyanakkor kijelölte szemléletük és kritikáik határait.

Az új generációnak a társadalomszemléletét azonban már új tapasztalatok, tudományos elméletek határozták meg. Közéjük tartozott a kubai forradalom élménye, a marxizmus és a függőség-elméleti megközelítések társadalomkritikájának népszerűvé válása. E generáció legfontosabb, közvetlen történelmi tapasztalata mégis az 1968-as tlatelolcói vérengzés lett. A Mexikóvárosban rendezett olimpia előtt, a főként egyetemisták által alkotott, a tlatelolcói téren nagyobb demokráciáért tüntető tömegre 1968. október 2-án rálőttek a

nemzetbiztonsági erők.²⁸ A tömeggyilkosság, a bebörtönzések és megtorlások, majd a több évtizedes elhallgatások az egész mexikói társadalmat megrázták. „A forradalom rátámadt saját gyermekeire”. Ez a PRI és a forradalmi retorika krízisét eredményezte, és egyre több kiábrándult értelmiségi csoport szánta el magát a forradalom hagyományainak és az állam szerepének kritikus felülvizsgálatára (Camp 1985:208–222). A kritikákat erősítette, hogy az 1970-es évekre lelassult a sajátos mexikói gazdasági modellt megalapozó növekedés.

A Mexikóban ekkor előtérbe kerülő tudományos kritikák közül a leginkább elfogadott, és széles körben idézett elképzelés a belső gyarmatosítás elmélete lett. Az elméletet André Gunder Frank függőség-elméleti munkáira alapozva a szociológus Pablo Gonzáles Casanova vezette be a mexikói köztudatba (Casanova 1965). A „belső gyarmatok” elképzelése egyfajta válasz volt a mexikói hivatalos indiánpolitikát megszabó menedékrégiók elméletére. Aguirre Beltrán értelmezésében az ország területén lévő, a nemzeti fejlődés fő irányaitól elkülönült területeken a regionális elit zsákmányolja ki az indiánokat. A forradalmi nacionalizmus retorikája szerint a jótékony állam éppen ezeknek a kapcsolatoknak a megszüntetésében és az indiánok gazdasági felemelkedésében érdekelt – az INI is e szent cél érdekében tevékenykedik. Casanova azonban már korántsem ennyire idealista és megengedő a mexikói politikai és gazdasági elitcsoportokkal szemben, és jóval szélesebb kontextusban vizsgálja az indiánok helyzetét. Szerinte a belső gyarmatok – amelyek jellemzésénél épít az Aguirre Beltrán által leírtakra – nem regionális sajátosságok, izolált egységek, hanem integráns részei a nemzeti és nemzetközi kapitalista rendszernek. A kizsákmányolás nem csupán egy parazita regionális elitet szolgál, hanem a javak elszívása a rendszer lényegéhez tartozik, és más, magasabb (nemzeti, nemzetközi) szinten lévő elitcsoportok érdekeinek is megfelel (Alcántara 1988:155–166).

Mindezek az új megközelítések döntő hatással voltak a mexikói antropológia radikalizálódására is. Az új antropológus generáció már nem az állam által megszabott keretek között, hanem az állammal szemben próbálta meghatározni az indián közösségek jellegét és jövőjét. Ez az *indigenismo* korábbi paradigmájának ártértékelését eredményezte. A kritikák az 1969-es Alkalmazott Antropológiai Társaság éves közgyűlésén már erőteljesen felbukkantak. Majd 1970-ben megjelent a *De eso que llaman antropología mexicana* című, mára már klasszikussá váló manifesztum, amely a korábbi évtizedek antropológusainak tevékenységét és az INI politikáját élesen bíráló antropológusok kritikáit gyűjtötte össze (Warman et al 1970). Az új generáció kritikái szerint az

²⁸ Az 1968-as tletelolcói események leírását, a résztvevők visszaemlékezéseit lásd Poniatowska 1971.

indigenisták hite egy segítő szándékú nemzeti államban naivitás, mint ahogy az az elképzelés is, hogy a gazdasági elitcsoportoknak érdekük lenne a fennálló helyzeten változtatni. Ebből következik, hogy a hivatalos *indigenista* politika gyarmatosító jellegű, és a benne részt vevő antropológusok nem elsősorban az indián közösségeket, hanem éppen az őket kizsákmányoló csoportokat, az ún. *mestizocracia* hatalmát támogatták. A forradalom utáni állami politika, a piac kiszélesítése, a konszolidációnak a helyi *caciquék* segítségével történő rendezése, az INI működése nem oldotta meg az „indiánproblémát”, hanem hozzájárult annak elmélyüléséhez. Hasonlóképpen keményen bírálják az *indigenistáknak* azt az elképzelését, hogy a társadalmi modernizációhoz és a társadalomban való egyenlő bánásmódhoz vezető egyik fontos eszköz éppen az etnikai különbségek felszámolása és az etnikai identitások eltörlése lenne.²⁹

A függőség-elméleti gondolatok, a marxizmus és az új latin-amerikai szociológia elméleti következtetéseinek átültetését a mexikói antropológiába jól jellemzik Rodolfo Stavenhagen munkái is (Stavenhagen 1969, 1980). Ő összegezte először azt, hogy az indián közösségek és a nemzetállam kapcsolatát különböző, de egymásnak nem feltétlenül ellentmondó szempontból érdemes egyszerre vizsgálni. Ezek a szempontok pedig megtörik azt az értelmezési egyeduralmat, amely a klasszikus *indigenismo* sajátja volt. Stavenhagen kulcsfogalmai a kultúra, az osztály, a belső gyarmatosítás, valamint a közösség és az etnikum volt (Stavenhagen 1980:11–19). Ennek mentén elemezte, hogy a különböző magyarázó modellek e sokrétű kapcsolatnak éppen melyik elemét hangsúlyozzák ki. A klasszikus indiánpolitika az integratív-kulturalista megközelítést helyezte előtérbe. Értelmezésében az indián elsősorban egy kaszt tagja volt, a menedékrégiókban társadalmi kirekesztésére és elkülönítésére éppen a kulturális különbségek adtak okot. A marxista értelmezés – a kulturális elemeket a háttérbe szorítva – az osztályszempontokat hangsúlyozza, előtérbe állítva, hogy az indiánok egy kizsákmányolt paraszti osztály tagjai. A harmadik, előzőhöz kapcsolódó irányzat az indiánok elmaradottságát és szegénységét a nemzetközi gazdasági rendszer működéséből és a fent elemzett belső gyarmati körülményből vezeti le. A negyedik modell pedig az etnikai identitást az osztályszempontok fölé helyezi, és védelmező szerepét hangsúlyozza ki.

Stavenhagen szerint a kaszt, az osztály, az etnikum és a társadalmi rétegződés egyéb formái egyszerre léteznek és megértésük is csak úgy lehetséges, ha az egyik nem zárja ki a másikat. Ő maga elsősorban az etnikai identitás jelentőségét emeli ki, hangsúlyozva, hogy,

²⁹ Aguirre Beltrán válaszat az őt és az INI politikáját ért kritikákra lásd Aguirre Beltrán 1975.

ha – az *indigenistákat* követve – az etnikai identitásukat és kulturális gyakorlataikat is elveszik az indiánoktól, akkor a kizsákmányoló kapitalista szektorral szembeni védekezés egy újabb elemét veszítik el. Az identitás elvesztése hozzájárulhat a proletarializálódáshoz és marginalizációhoz. Kiszolgáltatott földműves vagy városi szegény válik belőlük, ahogy utóbbit Oscar Lewis is bemutatta szociográfiai írásaiban (Lewis 1968).

Az új irányzatok egyik fontos megállapítása, hogy az antropológia feladata nemcsak a szegények és marginalizáltak tanulmányozása, hanem a gazdagok és hatalommal rendelkezőké is. Az antropológusnak először a hatalom és a hatalmi elitek természetét kell megértenie, hogy segíteni tudjon az elnyomottaknak. Ekkor kezdődnek el például azok a terepmunkán alapuló kutatások, amelyek elemzik a *caciquismo* rendszerét, a piac természetét, a megtermelt termékek útját a felhasználókhoz, az egyes agrármozgalmak hátterét.

Az új mexikói alkalmazott antropológia jellege is e szerint változott meg. A korábbi *indigenista* megközelítések úgy gondolták, hogy lehetséges a vidéki életszínvonal emelése külső, felelős szereplők beavatkozásával, akik manipulálják a helyi kultúrát és módosítják a helyi elképzeléseket, hogy a közösségek „a modern idők elvárásai” szerint változzanak. Az új kutatói generáció szerint azonban az alkalmazott antropológus feladata nem az értékek megváltoztatása. Sőt, támogatnia kell a kultúra fennmaradását, amely a közösségek védekezésének fontos eszköze. Az alkalmazott antropológus elsődleges célja, hogy az általa megszerzett tudást szétossza a különböző társadalmi csoportok között, hogy a helyi közösségek megfelelő ismeretekkel rendelkezzenek a regionális és nemzeti társadalom működéséről, amely segíteni fog nekik abban, hogy saját érdekeiket megvédjék és érvényesítsék. Másrészt, aktív értelmiségi szerepet kell vállalniuk, hogy a többi társadalmi csoport számára is megismertessék az indián közösségek problémáit, és tiltakozzanak a társadalmi elnyomás mechanizmusai ellen (Alcántara 1989:170–174).

Az 1970-es évek szerteágazó paraszti kutatásainak – melyben az antropológusok mellett közgazdászok és szociológusok is részt vettek – középpontjába az agrárreform következményeinek, az *ejido*-rendszer jellegzetességeinek, a társadalmi és gazdasági mechanizmusoknak az értelmezése állt, kutatták a paraszti háztartások működését, a piaccal és a kapitalista állammal való kapcsolatuk jellegzetességeit. A marxista megközelítések újra felfedezik Csajanov 1920-as évek elején írt munkáját (A paraszti gazdálkodás elmélete), amelyet adaptálnak a mexikói körülményekhez. A *campesinista* és *descampesinista* irányzatok vitájában előbbieket a kisparaszti gazdálkodás továbbélésének lehetőségeit kutatták, utóbbiak az elkerülhetetlen proletarializálódás mellett érveltek. E

kutatások és elméleti viták kiemelkedő alakja volt például Roger Bartra, Ángel Palerm, Rodolfo Stavenhagen és Arturo Warman.

Az 1980-as évektől a korporatív politikai rendszer és a PRI válságát látva, amely azonban nem járt együtt gyors társadalmi és politikai változással, előtérbe kerültek a Gramsci elmélete által ösztönzött, a kulturális hegemonia jellegét tárgyaló politikai értelmezések is (Krotz 1991:185).

2.9. Az indiánpolitika gyakorlati válsága és szemléletének átalakulása

A mexikói politikát az 1970-es évektől kezdve a krízisből való kilábalás keresése jellemezte, különböző megoldási lehetőségek kipróbálásával. Korábbi belügyminiszterként a tletelolcói vérengzésekért is felelős Luis Echeverría (1970–1976) kísérletet tett az állam és az értelmiség, így a radikalizálódó antropológusok közötti kapcsolat helyreállítására.

A krízis alapjának a mezőgazdaságot tekintette és a megoldást a Cárdenas-féle földpolitikához való visszatérésben látta. A társadalmi nyugalom helyreállítása érdekében a legkonfliktusosabb zónákban, pl. Sonorában és Chiapasban a kormány több mint 12 millió hektár *ejido*-földet osztott ki. Az addigi 10 koordinációs központ mellé 58 új központot hozott létre, és hat év alatt 600%-kal emelte az indián régióknak jutatott, főként az INI által szétosztott támogatásokat. Ez az az időszak, amikor a kormány kísérletet tett egy etnikai alapú érdekképviselő megteremtésére, és beszerzésére a mexikói politika korporatív struktúrájába. E szervezet központilag támogatott létrehozásának több oka volt.

Az 1970-es évektől egyre inkább kiszélesedett egy indián származású értelmiségi réteg. Ez a réteg az INI által kiképzett kulturális közvetítőkből, és főként azokból a két nyelven beszélő, általános iskolai tanárokból állt, akik tanulmányaikat gyakran ösztöndíjakkal támogatta az állam, hogy az indián falvak tanárokhoz juthassanak. Ők politikailag is legitimálni akarták helyzetüket, és igyekeztek az állam és az indián közösségek közötti közvetítő szerepet a régi regionális elitektől átvenni. Ez a szándék találkozott egyes PRI-n belüli érdekcsoportok törekvéseivel, akik úgy gondolták, hogy az indián régiókban, főként a népességrobbanás és a földhiány miatt kialakuló feszültségeket az ő segítségükkel lehet leginkább kezelni, másrészt az egyre markánsabban etnikai jellegű, regionális szervezeteket így lehet a leghatékonyabban manipulálni. Az INI támogatásával etnikai alapon regionális kongresszusokat szerveztek, majd létrehozták az Indián Népek Nemzeti Tanácsát (CNPI). Azonban a hagyományos közvetítő elit – az államok és a járások vezetői,

a CNC alkalmazottai – a PRI-n belül meggátolta egy erős etnikai alapú korporatív szektor létrejöttét (Sánchez 1999:94–95).

Az 1970-es évektől kezdve egyre több olyan, a PRI-től független etnikai szervezet jött létre, amely megkérdőjelezte a hagyományos állami intézmények monopóliumát. Ezek főként ott radikalizálódtak, ahol a regionális nagybirtokos *cacique* csoportok az előző évtizedekben is fékeztek a földosztást, vagy az extenzív marhatartás miatt maguk is kisajátítottak földeket, és az egyre népesebb indián falvakban élő családoknak egyre kisebb földterület jutott. Ilyen terület volt például a Huasteca és Chiapas.

E szervezetek követelései nagyon eltérő gazdasági, társadalmi, kulturális témákat érintettek. Gyakran a polarizálódó szervezetek indián jegye csak a szegénység, marginalitás és történelmi elnyomás kiemelésére szolgált, de követelései nem különböztek más, nem indián földműves csoportok agrár vagy infrastrukturális jellegű követeléseitől. Máskor a követelések kifejezett etnikai jellegűek voltak, a nyelv megőrzése, a veszélyeztetett szakrális helyek, rítusok, szokások védelmére irányultak.

A mexikói politikai rendszer válsága, a növekvő feszültségek tehát az indiánpolitikában is megmutatkoztak. López Portillo kormánya (1976–82) e célból vezette be az ún. „részvételen alapuló *indigenismo*” (*indigenismo participativo*) politikáját. Retorikailag e politika célja az volt, hogy az állammal és a PRI-vel szorosabb kapcsolatban álló indiánszervezeteknek nagyobb lehetőséget adjon arra, hogy részt vegyenek a fejlesztési projektek kidolgozásában és annak megvalósításában.

Az új indiánpolitika intézményi átszervezéssel is járt. Az 1977-es intézményi reform következtében a döntések meghozatalában és a végrehajtásukban az INI koordinációs központjai, habár a számuk nőtt, háttérbe szorultak. A marginalizáció elleni program vezetése egy új, a szövetségi kormánytól közvetlenül függő centralizált szervezet, a Marginális Csoportok és Elmaradott Zónák Nemzeti Fejlesztési Tervének Általános Koordinációja (COPLAMAR) vált. Ez volt az első átfogó, nagy költségvetésű modernizációs program az országban. Céljai között szerepelt az alapvető élelem biztosítása, az orvosi ellátás infrastruktúrájának megteremtése az indián területeken, iskolák, kollégiumok építése, ivóvíz, áram bevezetése, utak építése, az alapvető élelmiszereket kedvezményesen árusító bolthálózat létrehozása az indián területeken. A Mexikói Élelmezési Program keretében pedig vetőmagot, műtrágyát, kölcsönöket, gépeket adtak, hogy a mezőgazdaság az egyre szélesedő városi lakosság számára szükséges

élelmiszert meg tudja termelni. Az ekkor befektetett dollár milliárdokhoz a gazdasági forrást az olajárrobbanás és az olajexportból eredő bevételek, illetve kölcsönök fedezték.³⁰

Az állam ettől kezdve kettős politikát alkalmazott az indián érdekvédelmi szervezetekkel szemben. Egyrészt támogatta azokat, akiknek oktatási, kulturális és infrastrukturális követeléseik voltak. Ekkor intézményesül az indián falvakban a kétnyelvű oktatás is. Ugyanakkor az állam igyekezett visszaszorítani az agrárjellegű, vagy etnikai jogokat követelő független mozgalmakat.

2.10. Neoliberalizmus, etnofejlődés és *indianista* mozgalmak

1982-ben az olaj ára radikálisan csökkent, a nemzeti adósság nyolcvanmilliárd dollárra nőtt. Miguel de la Madrid (1982–1988) egy eladósodott, nemzetközi bankoktól függő országot vett át. Mexikó adósságspirálba került, a *pesó*t le kellett értékelni. Az árak nőttek, felemelték sok, addigi kötött áras fogyasztási cikk árát is. A korábbi gazdasági modellt már nem lehetett működtetni, a gondoskodó állam mítosza kezdett végleg szertefoszlani. A közcélokra és szociális kiadásokra fordítható összegeket a harmadával csökkentették (Foster 1997:194–196). Megkezdődött az állami tulajdon privatizálása, a bevételeket az államadósságra fordították. Sok termék védővámja megszűnt. A gazdasági válság hatással volt az indiánpolitikára is. Az olajdollárokból elindult fejlesztések az indián területeken abbamaradtak. Csökkentették a szociális kiadásokra, így a marginális indián területekre fordítandó támogatásokat is, az INI-nél elbocsátások kezdődtek. A szervezet egyre inkább az állam és az indián közösségek között közvetítő, tanácsadó intézménnyé alakult át.

A hetvenes években kialakuló indián érdekvédelmi mozgalmak megerősödésének következményeként ekkor bukkant fel az etnofejlődés (*etnodesarollo*) gondolata, amely már az INI munkájára is hatással volt.³¹ Az etnofejlődés kategóriájának elfogadása egy fontos szemléleti változást jelentett, és utat nyitott a plurikulturális állam elismerését és az autonómiát követelő törekvéseknek. A fogalom nem egy romantikus szembenállást fejez ki a technológiai fejlődéssel szemben. Inkább arra utalt, hogy a fejlődés homogenizáló, egyirányú modelljével szemben tiszteletben tartja a különböző fejlődési modelleket. A részvételen alapuló *indigenismo* és az etnofejlődés közötti fontos szemléleti különbségek is

³⁰ 1981-re Mexikó lett a világ negyedik legnagyobb olajkitermelője, az ország exportjának 78%-át a Mexikói-öböl mentén bányászott olaj exportja adta (Foster 1999:192).

³¹ E szemlélet elterjedésére nagy hatással volt a 2. Barbadosi Összejövetel (1977), majd az UNESCO és FLACSO által szervezett, indián vezetők, kormányzati szakemberek és akadémikusok részvételével megtartott tanácskozás Costa Ricában (1981).

ebből adódtak. Már nem arról volt szó, hogy az állam, a saját céljainak megvalósításakor kikéri az adott etnikum képviselőinek a véleményét, hanem maguk az önrendelkezési joggal bíró etnikumok azok, akik meghatározhatják saját területükön a fejlődés irányát.

Az önrendelkezést és az autonómia-törekvéseket a magukat gyakran *indianistáknak* elnevezett csoportok kezdték legharcosabban képviselni. E csoportok elnevezésében egy tudatos visszatérés történik a történelmileg terhelt *indio* kifejezéshez. E kifejezés újbóli használatának számos politikai célja volt. Így próbálták elkülöníteni magukat az állami indiánpolitikához kapcsolódó *indigenista* köröktől, akikben az állam eszközét látták, hogy paternalista indiánpolitikáját megvalósítsa. Utal arra is, hogy a radikálisabb indián mozgalmak a közös történelmi alávetettségéből és kizsákmányolásból eredő, etnikumok feletti – de a mesztic társadalométól élesen elkülönülő – indián identitást próbálták kihangsúlyozni. Ideológiailag pedig jelzi azt a gyarmatosított létet, amelyben aktuális helyzetüket is értelmezik a nemzetállamon belül (Bastida 2001:32–55).

Az *indianismo* egy sokrétű, egymással közelebbi vagy távolabbi kapcsolatban álló indián csoportok heterogén ideológiai és politikai mozgalmává vált Mexikóban. Legszélsőségesebb irányzatai az indián közösségek tagjait, mint a máig létező – és gyakran a történelmi utópia kontextusába helyezett – „indián civilizáció” képviselőit akarta felszabadítani. Ez az esszencialista megközelítés az „indián civilizációt” egy olyan történelmi jelenségnek tekintette, amely természeténél fogva értékesebb, autentikusabb, és szemben áll azzal a – gyakran sematikus és homogén módon ábrázolt – „nyugati civilizációval”, amely öt évszázadokon keresztül elnyomta. Ezért a harc elsődleges célja ennek a történetileg kialakult elnyomásnak a tudatosítása az indián közösségekben, és az indián értékek (kultúra, nyelv, hagyományos intézmények) megőrzése. A legradikálisabb csoportok az indiánok politikai harcát sokszor összekeverték a fajok harcával és rendkívül merev faji/etnikai határvonalat húztak.³²

E mozgalmak egyik legmeghatározóbb, és antropológus körökben sok vitát kiváltó ideologikus értelmezése a híres mexikói antropológus, Guillermo Bonfil *México profundo: una civilización negada* című könyve lett (Bonfil 1987). Bonfil szenvedélyes tanulmányában nem osztályalapú vagy az eltérő identitásokat figyelembe vevő megkülönböztetést tesz, hanem kulturalista megközelítésében egyenesen két civilizáció harcáról ír. A fennmaradt indián közösségek, egyes vidéki meszticé vált közösségek és városi szegény csoportok alkotják a valódi, „mély” Mexikót. Ezek a közösségek rendkívül

³² E mozgalmak jellegét, és a benne részt vevő szervezetek felsorolását lásd Leyva 2005.

fontos ismereteket és tapasztalatot birtokolnak, mivel az ő életükre máig erősen hatnak az ősi mezoamerikai hagyományok. Életmódjukat szakralitás hatja át, ami megmutatkozik többek között a hagyományos földművelési módokban, a természeti környezettel kialakított harmonikus kapcsolatukban, az egyén és közösség viszonyában is. Társadalmilag azonban elnyomottak, kiszolgáltatottak. A spanyol hódítás után ugyanis kialakult egy olyan „elképzelt Mexikó” (*México imaginario*), amely a nyugati civilizációs fejlődés alapján képzelel el az ország jövőjét. Ezért elveti és tagadja ezt a kulturális folytonosságot, sőt igyekszik elpusztítani a mezoamerikai civilizáció máig élő vonásait. Értelmezésében az utóbbi 500 évet ennek a két civilizációnak a harca jellemezte. Bonfil szerint Mexikó jövőjét az határozza meg, hogy a nemzet képes lesz-e egy új társadalmi modellt kialakítani, és visszatérni az ősi mezoamerikai civilizáció értékeihez. Bonfil nézőpontjából az indián társadalmi mozgalmakat teljesen el kell választani a nem indián szervezetektől, mivel azok politikai projektjei „nyugati típusúak” és nem képesek az indián követeléseket a programjaik közé sorolni.

A Bonfil kritizáló társadalomtudósok pedig éppen azt szögezték le, hogy az indián közösségek nem választhatók élesen külön a körülöttük lévő mesztic csoportoktól, helyzetük pedig nem egy „romlatlan” prehispán kulturális lét máig élő zárványa, hanem több száz év kapitalista környezettel való kölcsönhatásának az eredménye.³³ Ezért nem az elkülönülésben, hanem a társadalom más szektoraival való kapcsolat erősítésében és a társadalom újrastrukturálásában látták a megoldást. Ehhez fontos lépés lehet az állam politikai és adminisztratív szerepének a decentralizációja és a kollektív indián jogok, valamint a regionális területi autonómiák biztosítása.

A helyi, regionális és országos szinten hálózatot alkotó, heterogén *indianista* csoportok céljai közé már az 1980-as évek második felétől bekerült az etnikai jogok alkotmányos elismertetése. Követelték az etnikai csoportoknak, mint politikai egységeknek az elismerését, az indián nyelvek használatának lehetővé tételét az ügyintézés során, az indián oktatás jogát, az indián kultúra és identitás védelmét, a politikai reprezentativitás megteremtését, a szent helyek megóvását. Az indián meghatározásánál tehát az elsődleges viszonyítási pont már nem az indián falu volt (lásd a Caso-féle meghatározást), hanem a tágabb etnikai csoport, mint önrendelkezéssel bíró, autonóm adminisztratív-politikai egység. Ennek az önrendelkezésnek a mikéntjéről, a különböző autonómia-felfogásokról, a nemzetállam és az indián közösségek megváltozott viszonyáról és az etnikai

³³ Bonfil gondolatmenetének kritikáját lásd pl. Krotz 1996.

állampolgárságról kialakult viták nagy teret kapnak az 1990-es években (Leyva 2005; Peña 2001). „Amerika felfedezésének” 500. éves évfordulója szintén jó alkalmat adott a mozgalmak politikai, ideológiai elképzeléseinek kifejtéséhez.

1988-tól Salinas de Gortari vezetésével egy fiatal technokrata értelmiség került hatalomra a PRI-n belül, amely a további privatizációkban és a szabadkereskedelemben látta a kiutat a gazdasági krízisből. E gazdaságpolitika a támogatási politikában is változást jelentett. A gazdaságpolitikát és a szociális politikát törekedtek szétválasztani. Számos korábbi általános, leginkább a középosztályt segítő támogatási formát megszüntettek (pl. rögzített árú élelmiszerek, állami munkahelyek), és a szociális támogatások jelentős részét ún. szektoriális alapon a marginális területekre irányították. Ilyen reformintézkedés volt 1994-ben a 2.5 millió szegény földművelő családnak pénzbeli támogatást adó PROCAMPO, vagy később a Zedillo elnök által 1997-ben bevezetett PROGRESA.³⁴

Mexikó 1994-ben megkötötte az Észak-Amerikai Szabadkereskedelmi Egyezményt (NAFTA), feloldotta a védővámok többségét, és tovább folytatta az állami intézmények privatizációját. Két évvel azelőtt a kormány módosította az alkotmány 27. paragrafusát, melynek keretében az *ejido*-földek is magántulajdonná alakíthatók lettek. (Ez a NAFTA-ba való belépés feltétele is volt.)

Emellett Salinas de Gortari megpróbált gesztusokat is gyakorolni az indián szervezeteknek.

1992-ben módosították az alkotmány 4. paragrafusát. E szerint a mexikói nemzet plurikulturális, melynek alapját eredendően az indián népek alkotják. A törvény védi és elősegíti az indián nyelvek, kultúrák, kulturális gyakorlatok, szokások, természeti források, és saját társadalmi szervezeteik formáinak fejlődését, és garantizálja azt, hogy állami jogszolgáltatásban részesüljenek.³⁵ Az alkotmánymódosítás legfontosabb üzenete, hogy – szemben a korábbi integracionista elképzelésekkel – elvben a kulturális különbségeket az állam természetesnek tartja, és azokat úgy tekinti, mint amik nem gyengítik, hanem erősítik a nemzetet.

³⁴ A Közvetlen Támogatás a Vidéknek Program (Programa de Apoyos Directos al Campo) minden hektár megművelt terület után pénzbeli támogatást nyújtott a földműveseknek.

Az Oktatási, Egészségügyi és Étkezési Program (Programa de Educación, Salud y Alimentación) a Zedillo-kormány által 1997-től bevezetett állami támogatási rendszer. A Mexikó marginális területén élő családokat kéthavonta állami pénztámogatásban részesíti a gyermekek száma alapján. A segély megkapásának feltétele, hogy a családhoz tartozó gyermekek végezzék el az általános iskola alsó és felső tagozatát, illetve a család összes tagjának rendszeresen meg kell jelennie vizsgálatokon az egészségügyi központokban. Emellett a családanyáknak egészségügyi felvilágosító oktatásban is részt kell venniük. A segélyt személyesen az anyák kapják meg, ha a tanárok és orvosok igazolják az állam által támasztott feltételek teljesülését.

³⁵ A törvényt idézi, és részletesen elemzi Valladares de la Cruz 2001:320–324.

Mexikó hivatalosan is plurikulturális nemzetté vált. Ez a lépés fontos szimbolikus gesztus volt, azonban az előítéletek több évszázados rendszerét természetesen nem változtatta meg egy csapásra. Az erőteljes neoliberális fordulat és az 1994-es gazdasági krízis még jobban fokozta az általános elégedetlenséget, aminek egyik nagy nyilvánosságot kapó tiltakozása a chiapasi maja indián felkelés lett.

Az 1994 januárjában felkelést kirobbantó Nemzeti Felszabadítás Zapatista Hadserege (EZLN) jóval taktikusabb volt, és valószínűleg ezért is ért el nagyobb sikereket, mint más *indianista* mozgalmak. Habár ideológiájukban helyet kaptak a hagyományos *indianista* érvek – az indiánok 500 éves elnyomása és kizsákmányolása, a fejlődés nyugati modelljének megkérdőjelezése –, azokat egy átfogó rendszerkritikába helyezték el, melynek középpontjában a neoliberalizmus bírálata és a forradalmi hagyományokhoz való visszatérés állt (Stephen 2002). A zapatisták már egy hidegháború utáni, a globalizáció kihívásaival szembesülő világba küldték el üzeneteiket. Igyekeztek úgy megfogalmazni követeléseiket, hogy más társadalmi csoportok is azonosulhassanak vele a mexikói többségi társadalomban és a világ más részein. Az indiánok jogaiért és a regionális autonómiáért folyó küzdelmet összekapcsolták az általános emberi jogok és a kulturális kisebbségek jogainak követeléseivel. Külön szót emeltek a nők jogaiért a máig férfiközpontú mexikói társadalomban. A 15 ezer felkelő 40%-a nő volt, és a vezetők között is többük helyet kapott. Ők egy többszörös elnyomás áldozataiként jelentek meg, akiket egyszerre ér hátrányos megkülönböztetés fájuk és társadalmi helyzetük, valamint a nemük miatt (Nash 2001:178–184). Megjelentek az ún. etnoökológiai érvek, amelyek a természet javainak a megvédést, az ökológiai katasztrófa elkerülését és a természettel való harmónia megteremtését hozzákapsolták egy hagyományos életformához és szakralitáshoz. Törekedtek arra, hogy ne egy etnikai szeparatista mozgalommá váljanak, hanem a politikai rendszer átfogó kritikája alapján – egyszerre indiánként és mexikóiként – egy új alkotmányozási folyamatot követeljenek. Mindezzel maguk mellé állították a mexikói baloldali érzelmű civil társadalmat és az újbaloldali globalizációellenes mozgalmakat

szerte a világban.³⁶

Az EZLN felkelése új dinamikát adott az etnikai jogok és az autonómia követelésének. A felkelők az 1994-es év első hónapjait jellemző fegyveres összecsapások után visszahúzódtak a Lacadoni-őserdőbe, és megkezdődtek a tárgyalások a kormánnyal.

Az 1996-os San Andrés-i megállapodások – melyet a zapatisták és a parlamenti pártok képviselői kötöttek, számos tanácsadó, köztük antropológusok segítségével – már tartalmazták azokat a pontokat, amelyeket az indián területi autonómia alapjainak tekintenek. A megállapodás szerint az állam elismeri az indián közösségek saját szervezeti formáit, ők választhatják meg vezetőiket. Felülvizsgálják a szövetségi és az egyes államok törvényeit, hogy az indián közösségek a belső ügyeiket a saját jogszokásaik alapján intézhessék, és választott képviselőket küldhessenek a járási önkormányzatokba. Megállapodtak, hogy az indián közösségek állami és szövetségi szinten is politikai reprezentativitást kapnak, bár ennek formáját nem konkretizálták. A választási kerületeket új szempontok alapján, az indián közösségek egyetértésével változtatják meg.

A megállapodás szerint a mexikói kormány elismeri, hogy minden mexikóinak joga van a plurikulturális oktatáshoz, és az indián nyelvek a mexikói államokban a spanyollal egyenértékűnek számítanak. Az írás-olvasás megtanítása indián nyelveken történik, az oktatás során figyelembe veszik az etnikai csoport kulturális háttérét, és a falvaknak joguk van kiválasztani tanáraikat. Az állam támogatja az indián közösségi rádiók saját kézbe adását, amit addig az INI működtetett. Az indián közösségeknek jogukban áll rituális helyeik védelme, és szigorúan rituális célból hallucinogén növényeket is termeszthetnek.

A fejlesztési tervek elkészítésekor ezután mindig ki kell kérni a közösség véleményét. Az indiánok joga a területükön lévő természeti források közös kiaknázása, kivéve azokat, amelyek a nemzethez tartoznak (pl. a földben lévő ásványi kincsek). Ha az állam ezek kitermelése közben kárt okoz, akkor kártérítéssel tartozik a közösségeknek (Sanchez 1999:217–227).

³⁶ Az EZLN és támogatói rendkívül jól kihasználták az internet nyújtotta új lehetőségeket is. Marcos és a maja felkelők egyszerre bujkáltak az őserdőben, ugyanakkor folyamatosan láthatóak is voltak, mivel rendszeresen hírt adtak magukról a világhálón. Az új technológia segítségével kikerülték az állam kontrollját, és új módon kapcsolhatták össze a lokális, nemzeti és transznacionális társadalmi szinteket. Marcosból – példaképéhez Guevarához hasonlóan – ikonikus alak lett, Zapatista weboldalak sokaságát hozták létre a világ minden részén, a baloldali globalizációellenes tüntetéseken pedig megjelentek a felkelés egyik legfontosabb szimbólumát, a fekete sísapkát viselő fiatalok. A mexikói és a nemzetközi közvélemény támogatása pedig hozzájárult annak megakadályozásához, hogy a kormánycsapatok bevonuljanak utánuk az őserdőbe. A transznacionális zapatista szolidaritási hálózat elemzését lásd Olesen 2005.

1996-ban megalakult a Nemzeti Indián Kongresszus, ami az újzapatista hálózatba tartozó különböző *indianista* csoportokat integrálta, hogy követeléseiket az egész országra kiterjessze (Leyva 2005:301–302).

A megállapodást azonban a kormány nem hagyta jóvá, az új törvények elmaradtak. A tárgyalások tíz hónappal később, a Kiegyezés és Békítés Bizottsága (COCOPA) létrejöttével kezdődtek el újra. Ebben a szervezetben – a kongresszus felhatalmazásával – a különböző parlamenti párok képviselői kaptak helyet. Kidolgoztak egy törvénytervezetet, amit a zapatisták is támogattak, de a 2000-es kormányváltásig ez sem valósult meg.

Az autonómia-követelések új folyamatokat indítottak el az indián közösségekben. Egy rendkívül dinamikus társadalmi átalakulás és heterogenizáció során kell újrafogalmazni azt a „kulturális csomagot”, amit az adott közösségek hagyományosnak és megvédendőnek tartanak. Mindez azt jelenti, hogy gyakran különböző korokban kialakult kulturális vonások együtteséből kell újrateremteni egy autentikusnak tekintett kultúrát. Ennek megfogalmazása együtt jár a közösségen belüli vitákkal is, például a nők helyzetére vonatkozólag. Másrészt, ennek az új kulturális identitásnak a megteremtése gyakran már az autenticitás nyugati fogalmainak a segítségével történik meg.

Az EZLN követeléseinek egyes pontjaival vitatkozó antropológusok szerint e gyorsan változó társadalomban a mozgalom visszatért egy olyan régi fogalomkészlethez (pl. faluban élő, elszigetelődött, hagyományos életmódot folytató szegény indián) amely egyre kevésbé pontosan ragadható meg a 20. század végén. Arturo Warman, a mexikói antropológia egyik legtekintélyesebb alakja szerint fennáll annak a veszélye is, hogy a területi autonómiák az államon belüli szegregációk új modelljeivé, e területek pedig egyfajta rezervátumokká válnak majd (Warman 2003:276–282).

A 2000-es kormányváltást követően – mely véget vetett a PRI évtizedes regnálásának – a tárgyalások újra elkezdődtek. A mexikói alkotmány 2001-es reformja – a zapatisták és a COCOPA megállapodását több ponton figyelembe véve – *de iure* megpróbálta újraértelmezni a kapcsolatot az állam, a társadalom és az indián etnikumok között. Az indián nép és az indián közösség, mint fogalom, jogi kategóriává vált. Elismerték az indián népek jogát a szabad önrendelkezéshez és autonómiához a nemzeti egység keretén belül. Ez az állam értelmezésében azt jelentette, hogy az indián falvak a belső konfliktusaikat saját hagyományaik alapján kialakított normatív jogszokásaik szerint, és saját intézményeik segítségével intézhetik el. Ők döntenek az együttélés belső formáiról, saját szokásaik szerint választják meg vezetőiket, és küldenek képviselőket a járási közigazgatásba. Joguk van hozzájutni az állam törvényeihez, közigazgatási és peres

ügyekben olyan tolmácsokat és ügyvédeket kell biztosítani számukra, akik ismerik a nyelvüket és kultúrájukat.

A törvényt sokan egy új korszak kezdetének tekintették, mások hiányolták, hogy az autonómiát a falvak és járások szintjére korlátozta, de nem rendelkezett például az indián etnikumok állami és szövetségi szintű politikai érdekképviseletének, parlamenti szerepének kérdésében.

Maga a zapatista mozgalom – amelynek rendkívül fontos szerepe volt a 2001-es törvénymódosítás létrejöttében –, az új évezred első évtizedének közepére veszített befolyásából. Az ezredforduló utáni, egyre inkább legális helyzetükben is tartózkodtak attól, hogy politikai párttá váljanak, vagy valamelyik párt szövetségesei legyenek a 2006-os választáson.³⁷

2.11. Népeségrobbanás és elvándorlás a 20. század utolsó harmadában

1940–1965-ig a mezőgazdasági termelés üteme gyorsabban nőtt, mint a népesség. Mindez szociális biztonságot teremtett, az ország a főbb mezőgazdasági termékekből önellátó volt, és a földosztásban részesültek körében a PRI erős társadalmi bázisra tett szert. 1965 után azonban fokozatosan jelentek meg a rendszerbe kódolt problémák. Ezek szorosan köthetők a demográfiai robbanáshoz és a földkérdéshez.

Mexikó népessége 1900 és 1997 között:

Időpont	Népesség (millió)	Várható életkor (évben)	Születési arány/1000 fő	Halálozási arány/ 1000 fő
1900	13,6	29,5	34,0	31,0
1910	15,1	Nincs adat	Nincs adat	Nincs adat
1920	14,3	Nincs adat	Nincs adat	Nincs adat
1930	16,5	36,9	49,5	26,7
1940	19,6	41,5	44,3	22,8
1950	25,7	49,7	45,6	22,8
1960	34,9	58,9	46,1	11,5
1970	48,2	61,9	44,2	10,1

³⁷ Lásd "La clase política y el sistema no tienen remedio" Entrevista a subcomandante insurgente *Marcos*, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La Jornada, 2006. május 11.

1980	66,8	64,9	35,0	6,6
1990	81,2	69,8	33,7	5,2
1997	95,7	72,6	27,0	5,0

A fenti adatokat Harrison (2001:272) az INEGI és a CONASUPO statisztikáinak felhasználásával közli, az 1997-re vonatkozó adatok becsültek.

Egy évszázad alatt a lakosság lélekszáma több mint meghétszereződött, különösen az 1950-es évektől figyelhető meg drámai növekedés. Ekkortól látható a halálozási arány nagyfokú csökkenése, és a várható életkor növekedése, amely kapcsolatban állt az egészségügyi ellátás kiszélesedésével. Az adatok arra utalnak, hogy – főként kulturális és vallási okok miatt – ezt csak lassan, és több évtizedes késéssel követi a születési arányszám csökkenése. Ennek következtében a 21. század első éveiben Mexikó népessége meghaladta a 100 millió főt.

A teljes népességen belül – a hivatalos statisztikákban – az indiánok száma egy évszázad alatt 15,4 százalékról 7,8 százalékra csökkent. Mindez a népességszámban azonban növekedést mutat. Míg 1900-ban 2,1 millió indiánt tartottak számon, addig 2000-ben az INEGI szerint 7,6 millió főt.³⁸

A népességrobbanás rendkívül dinamikus társadalmi változásokat eredményezett. Vidéken nőtt a földet igénylők száma, azonban egyre kevesebb és rosszabb minőségű felosztható földterület maradt az országban. Számos helyen az irtásos-égetéses módszer túlzott alkalmazása – csökkentették a parlagon hagyás idejét –, és az erózió miatt a földek termékenysége csökkent. Ezt sok helyen a széles körben elterjedő és gyakran mértéktelen műtrágyázással próbálták időlegesen ellensúlyozni.

Az eredeti *ejido*-parcellák – habár a törvény ezt tiltotta – a gyakorlatban egyre inkább felszabdaldódtak, hogy mindenkinek jusson valamennyi terület. Számos területen a megélhetést is alig biztosító töredékparcellák jöttek létre. Szabad földterület hiányában és a népességnyomás következtében, sok helyen határviták alakultak ki, és elkezdődtek a földfoglalások. Ezek célpontja lehetett akár a szomszédos falu földje, vagy a közeli szarvasmarhatartó nagybirtokosok területe.

³⁸ Megjegyzendő, hogy a 2000-es népszámlálás etnikai adatait számos szervezet rendkívül alacsonynak tartotta. Az INEGI a felmérés alapján a nyelvismeretet tekintette. A statisztikai felmérések módszertanát, és lebonyolítását is kritizáló INI (pl. sok helyen a kérdezőbiztosok nem beszéltek az indián nyelvet) 10 millióra becsüli az indián népességet. A CONAPO, amely a családfő által beszélt nyelvet tartja a felmérés alapjának és a család besorolásának, 1995-ben 9.2 millió indiánról beszélt (Warman 2003:54-55). E problémakör széleskörű elemzését lásd Lartigue–Quesnel coord. 2003.

A mexikói mezőgazdasági termelők 70%-a, az indián közösségek döntő része *ejido*-földön – vagy a földosztásból egykor kimaradt, de szintén közösségi földtulajdonnak számító ún. közösségi (*comunal*) földön – gazdálkodott (Warman 2001:25).

1965-től Mexikó népessége jobban nőtt, mint a mezőgazdasági termelés mértéke. A hazai termelés még a belső szükségleteket sem tudta ellátni. Az indián közösségek szomszédságában élő nagybirtokosok gazdálkodása főként a ridegtartású szarvasmarhatenyésztésen alapult. A kiterjedt legelők igénye a földbirtokosokat is arra ösztönözte, hogy illegális, erőszakos módon szerezzenek földeket, gyakran az indián falvak kárára. Az 1970-es években a rendszer válsága már nyilvánvaló volt. Átfogó reform helyett azonban a kormány a társadalmi konfliktusok csillapítására törekedett. Az 1968-as események hatására – melyben elsősorban a városi középosztály vett részt – a kormány stabil bázisként akarta maga mögött tudni a vidéket, ezért Díaz Ordaz után Echeverría elnöksége alatt is folytatódott a korábbi földosztás politikája. Az állam sok helyen felvásárolta a földbirtokosok földjeit, majd azt felparcellázva kiosztotta a földnélküli parasztoknak. Ezek a földek azonban szintén aprózódtak a következő évtizedekben. Ugyanakkor a politika még ekkor is próbálta fenntartani azt az illúziót, hogy a földosztás a forradalmi ideológiából eredő kötelessége.

A gazdasági krízisek miatt azonban az állam az 1980-as évektől egyre kevésbé tudta támogatni ezt a szektort. Nyilvánvalóvá vált, hogy a természeti veszélyeknek (hurrikán, szárazság) kiszolgáltatott, 1-2 hektáros *ejido*-parcellákon élők csak az önellátásukat tudják biztosítani, vagy egy kevés felesleget termelni. Az utóbbi évtizedekben az öröklődés kérdése is egyre nagyobb feszültséget okozott. Az *ejido*-földek gazdái egyre inkább előregedtek, a várható élettartamuk azonban egyre jobban kitolódott. Nyugdíj és szociális ellátás híján azonban egyedül a föld volt az, ami eltarthatta őket. Ezért sok helyen tovább dolgoztak, és csak idős korukban öröközték át a földet. A nagyobb várható élettartam és az indián falvakban még ma is gyakori korai házassági szokások miatt az évszázad végén gyakran már két generáció (fiú és unoka) várt arra, hogy az adott földterületet örökölje, ami feszültségeket okozott a családon és a közösségeken belül is. A rendszer a legtöbb helyen csak azt tette lehetővé, hogy a létfenntartás és egy korábbi életforma átörökítődjön. Annyi támogatást az állam sosem tudott adni, amennyi ezt a helyzetet megváltoztathatta volna. A programok célja inkább a szélsőséges szegénységben élők időszakos megsegítése és a társadalmi béke biztosítása volt, de társadalmi előrejutást önmagában képtelen volt nyújtani.

A neoliberális fordulat jegyében 1992-ben a kormány módosította az alkotmány 27. cikkelyét.³⁹ E módosítás – mely rendkívül heves polémiát váltott ki az országban – az állam megváltozott politikájára utalt. A mexikói állam igyekezett kilépni addigi szerepköréből, és részben elszakítani azt a köldökzsinórt, amely közöttte és az *ejido*-tulajdonosok között kialakult. A reform lényege, hogy a nemzet társadalmának tekintett tulajdonából a föld jogilag is az *ejido*-tulajdonosok birtokába került. A magántulajdonú földet befektethetik, eladhatják, bankgaranciaként használhatják fel, és szabadon társulhatnak velük. Ezután a nők nemcsak örökösként, hanem saját jogukon is birtokosok lehetnek. Bár a kormány próbálta korlátozni, hogy meginduljon egy földfelvásárlási folyamat, a legtöbb félelem mégis abból adódott, hogy a jogi korlátok megszűnésével az indián közösségek újra kisemmizhetővé válhatnak, és föld nélkül maradhatnak.

A 20. század végén a mezőgazdasági termelők a GDP-nek kevesebb, mint 6 százalékát termelték meg. Az itt dolgozók bevétele pedig a nemzeti átlag 29.1 százaléka volt. A szélsőségesen szegény családoknak (4,7 millió háztartás, a mexikói háztartások 21.5 százaléka) több mint fele vidéki, jórészt indián falvakban koncentrálódott (Warman 2001:23–30). Az ezredfordulói adatok mára még tovább romlottak. A Világbank által publikált 2007-es adatok szerint ebben az évben 24,8 millióan dolgoztak a mezőgazdaságban (a teljes népesség 24,3 százaléka), az azonban csak a GDP 3,9 százalékát termelte meg. Míg az agrárszektorban dolgozók egy főre jutó művelhető területe Mexikóban 1,2 hektár, addig a NAFTA-ba tartozó Egyesült Államokban 30,6 Kanadában pedig 72,9 hektár. 2008-ban pedig a bab és a kukorica exportjára vonatkozó összes védővám megszűnik az Észak-Amerikai Szabadkereskedelmi Övezeten belül.⁴⁰

Az előbb említett problémák rendkívül dinamikus társadalmi folyamatokat indítottak el. A vidék és város aránya átrendeződött, 2000-ben már a lakosság mintegy 74,6 százaléka városokban, vagyis 2500 főnél nagyobb településeken élt.⁴¹ A vidék exodusa egyszerre jelentett az országon belüli (a perifériákból a centrumok felé tartó), és az ország északi részébe irányuló vagy országhatárt átlépő (dél-észak irányú) népességmozgást. Az ezredforduló környékén évente minden száz mexikóiból egy (kb. egymillió fő) döntött úgy,

³⁹ Ennek érdekében indította el a kormány a PROCEDE programot (Programa de Certificación de Derechos Ejidales), melynek keretében mérnökök felmérték az egyes ejidókon belül élők földterületét, nyilvántartásba vették a határokat, döntöttek a vitás kérdésekben, majd engedélyezték, hogy azok magántulajdonba kerüljenek.

⁴⁰ „La apertura en el campo expulsó a un cuarto de su población: BM” La Jornada, 2007. október 20.

⁴¹ Mexikóban a statisztikai kimutatásokban városnak tekintenek minden 2500 főnél nagyobb települést.

hogy egy másik mexikói államban telepszik le.⁴² Sokáig a legfontosabb célállomás a Mexikóvárost is magában foglaló Szövetségi Kerület volt, ma már azonban az azt körülvevő, és vele egyre szorosabban összekapcsolódó Mexikó állam vált a legnépszerűbbé. Emellett az egyes államok központjai, az északi iparosodott nagyvárosok és a kiemelt turistaközpontok (pl. Cancun) is fontos célhellyé váltak. Rendkívül erős népességmozgás indult meg az északi határhoz közeli városokba is, ahol az észak-amerikai tőkéből történő gyáralapítások a NAFTA megkötése után felgyorsultak.

Egyebek mellett a földproblémák, a népességrobbanás, a vidéki munkalehetőségek hiánya, a kommunikációs és közlekedési lehetőségek kibővülése, az egyes falvakon belüli konfliktusok húzódnak meg az indiánok nagyfokú elvándorlásának hátterében is. Manapság gyakorlatilag már alig létezik olyan indián közösség Mexikóban, ahol az elvándorlás ne vált volna tudatos stratégiává, hogy biztosítsa az otthon maradt családok gazdasági és társadalmi reprodukcióját. A gyakran szélsőséges szegénység körülményei között élő indián családok közül sok háztartásban a távol dolgozó családtagok által hazaküldött pénz a legfontosabb bevételi forrásnak számít.

A társadalmi változások dinamikáját erősíti a külföldre, főként az Egyesült Államok területére irányuló – jórészt illegális – gazdasági bevándorlás is. 1960 és 1970 között évi átlagban 30 ezer, 1970 és 1980 között évi 120-180 ezer mexikói vándorolt be a nagyobb fizetések reményében. Ez az ezredfordulón már évi 300 ezer főre emelkedett, 2004-re pedig elérte a 400 ezret.⁴³ A mexikói migráció ma már nem csupán az USA hagyományosan befogadó délnyugati területeire (Kalifornia, Texas, Arizona, Új-Mexikó) terjed ki, hanem az egész országra. Becslések szerint 2005-ben a munkaképes korú mexikói állampolgárok 15,6 százaléka (mintegy 9,5 millió 16 és 64 év közötti mexikói állampolgár) dolgozott az USA-ban, és minden ötödik mexikói család valamilyen módon érintett volt (családtagok ott dolgoztak, vagy küldeményeket kaptak) ebben a folyamatban (Giorguli–Gaspar–Leite 2006:17–19). A migrációs munkából hazahozott pénz pedig ma már az ország egyik legnagyobb devizaforrását jelenti.⁴⁴

⁴² Népszámlálási adatok alapján közli a Consejo Nacional de Población (CONAPO). <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/Lapoblacion/06.pdf>.

⁴³ A CONAPO becslése szerint 2007-ben újabb 40%-os emelkedés volt várható, és az USA-ba vándorlók aránya ebben az évben meghaladhatja a 600 ezer főt. In: Prevé CONAPO 40% más migración durante 2007. Forrás: La Jornada, 2006. december 31.

⁴⁴ 2000-ben 6 milliárd 500 millió dollár érkezett az országba a külföldön dolgozó mexikóiaktól. Mindez ebben az évben nagyobb devizabevételt jelentett az országnak, mint a turizmus, megfelelt az olajexport 40%-ának, és az azévi külföldi befektetések 53%-ának. Forrás: http://www.ipade.mx/contenidos_home3/pdf/Migracion.PDF 20. o. A devizabevétel emelkedésének rendkívüli dinamizmusát mutatja, hogy 2001-ben ez az összeg már 8 milliárd 895 ezer dollárra nőtt, 2004-ben pedig 16 milliárd 613 millió dollárra emelkedett. Forrás: <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/nuevaera/04.pdf> 82. o.

3. Antropológiai kutatás egy nahua indián közösségben

3.1. A kutatás körülményei

A terepen szerzett antropológiai tapasztalatokról szóló beszámolók a hetvenes évektől váltak fontossá. A tudományágon belül ekkor kerültek előtérbe azok a problémák, amelyek középpontjában az antropológiai terepmunka jellegének, az információszerzés módjának, az antropológus kulturális háttérének, megközelítési módjainak és a reprezentációs technikák szubjektivitásának a kérdései álltak.⁴⁵ Ezért, ha röviden is, szólok terepmunkám körülményeiről.

1996-ban jutottam el először Xochiatipan járásba, és kezdetben a járásközpontban béreltem szállást. Az ott élő kereskedőkkel jártam a környéket, akik teherautón vagy gyalog, öszvéreket hajtva heti ciklusban látogatták végig a környékbeli indián falvakat, és többek között ruhákat, gyógyszereket, munkaeszközöket, húst, szappant árultak a helyieknek. A falvakból olcsón vett babbal, kukoricával, kávéval, csilipaprikával tértek vissza. Az ő segítségével jutottam el Pachiquitlába is ez év júniusában. Megérkezésem egy különleges időpontra esett. Éppen aznap látogatott a faluba helikopterén Hidalgo állam kormányzója, hogy átadja a felépült orvosi rendelőt. A fennsíkon fekvő falu alatti völgyben a helyi férfiak fehérre meszelt kövekkel kerítették körül a leszállópályát, a földre pedig mésszel felírták: Isten hozta (bienvenidos). Megérkezett a kormányzó, a biztonsági emberek és néhány újságíró, autókkal pedig a helyi politikusok, a régió egészségügyi dolgozói. Mint megtudtam, három évvel azelőtt kolerajárvány volt a faluban, amiben több mint százan megbetegedtek, többen meg is haltak. A hír megjelent az újságban és ekkor döntöttek a rendelő felépítése mellett. A falu vezetői fogadták a kormányzót, a kirendelt iskolai osztályok pedig spanyol és nahuatl nyelven elénekelték a jól begyakorolt mexikói himnuszt. A kormányzó beszédében kihangsúlyozta, hogy az állam különleges figyelmet fordít az elmaradott indián települések életkörülményeinek javítására, melynek a jele ez az egészségügyi központ is, amely majd megteremti a falu és a környék lakosai számára a modern orvosi ellátás feltételeit. Körbesétált az épületben, majd az egyórás program végén

Forrás: <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/nuevaera/04.pdf> 82. o.

⁴⁵ Ennek a problémakörnek a tárgyalását lásd pl. Fischer–Marcus 1986; Clifford–Marcus eds. 1986.

beszállt a repülőgépebe, és a *tepotztototl*⁴⁶ nagy port kavarva elrepült. Útnak indultak a járási politikusok, tisztségviselők is, Pachiquitlába pedig visszatértek a hétköznapiak. A férfiak elindultak dolgozni a földekre, az asszonyok ételt készítettek, mosták a gyerekek ruháit, a gyerekek pedig a főtéren játszottak. A helyi orvos meghívására néhány hetet a faluban töltöttem. Ellentmondó érzések kavargtak bennem. Ekkor még nagyon erősen éreztem a kulturális különbségeket, minden színes és ismeretlen volt. Az idős nahua férfiak és asszonyok hagyományos öltözete, a házioltárok, a nahuatl nyelvű beszélgetések, a falut körülvevő, sámánok által látogatott szent hegyek, mind azt sugallták, hogy ez olyan falu, ahol egy hagyományos életmódot figyelhetek meg. Másrészt, már az első pillanatban éreztem azt a gazdasági és társadalmi marginalitást, amiben a helyiek élnek. A járásközpontban élő, önmagát az értelmes emberek (*gente de razón*) kifejezéssel illető mesztic elit gyakran beszélt nekem a ranchókon élő tudatlan (*tonto*) indiánokról, akik képtelenek a fejlődésre, és ősi babonáik határozzák meg mindennapjaikat. Miközben gyakran láttam, amint éppen ezek a kereskedők vásárolják meg aprópénzért a helyiek terményfeleslegét, és adják el nagy haszonnal a regionális piacokon, vagy szállítanak rossz minőségű alkoholt a faluba. Vajon hogyan értelmezhető mindez? Egyszerre hamis, ha egy hagyományos kultúrát festek le, vallásuk mélyebb prehispán elemeit emelem csak ki, a mítoszaik, rítusaik által mutatom be az itt élőket, és az antropológus egyfajta, múltból itt maradt földi paradicsomaként festem le a falut. De az sem ad teljes képet, ha a falut csupán a szegénység és a gyakori alkoholfogyasztás, a társadalmi diszkrimináció és a kizsákmányolás egyik példjaként elemzem. Ezekkel a vívódásokkal hagytam el a falut 1996-ban, és fordultam fokozatosan a társadalmi változások vizsgálata felé.

Rendszerezett kutatásaimat 1998-ban kezdtem el. Egy decemberi napon, hátizsákkal a hátamon, a hegyeken át vezető ösvényeken felkapaszkodva érkeztem meg a faluba. Örültem, hogy az ott élők emlékeztek rám, a falu vezetői pedig a tanácskozásuk után engedélyt adtak, hogy ott éljek. Hamarosan megfigyelhettem, hogy korábbi ottlétem nem múlt el nyomtalanul, és a rólam szárnyra kelt történetek a falubeliek mindennapi beszélgetéseinek, pletykáinak a tárgyává váltak. A falu orvosa felajánlotta, hogy a rendelő egyik, ritkán használt szobájában alhatok. Ennek a szállásnak több előnye volt. Lehetőséget adott arra, hogy éjszakánként nyugodtan, íróasztal mellett készítsem el jegyzeteimet, másrészt közvetlenül ismerhettem meg azokat a helyzeteket, amikor a betegségeket a saját kulturális logikájuk szerint értelmező helyiek és az orvos

⁴⁶ A nahuatl kifejezés jelentése vasmadár (*tepotz* – vas; *totole* – madár).

megpróbáltak szót érteni egymással. Talán ez volt az a helyzet, ahol hasznára is lehettem a falunak, mivel kulturális közvetítőként próbáltam segíteni az ebből eredő problémák megértésében.

A bizalmatlanságot fokozatosan váltotta fel a közeledés. Beilleszkedésemben sokat segített, hogy a falu fotográfusa lettem, aki ingyen készített fényképeket a helyieknek. Ez alkalmat adott arra is, hogy meglátogassam a családokat, és egyre nagyobb ismeretségi körre tegyek szert. Elmentem kukoricát vetni, részt vettem a közösségi munkákon. Megtanultam, hogy az ajtón való kopogás agresszív jel, akárcsak az erőteljes kézfogás, a nahuák csak enyhén érintik össze az ujjait. Nem kell a meghívásokra várnom, hanem nekem kell felkeresni az ismerőseimet.

Ahogy egyre több embert ismertem meg, úgy tűnt el a környezet izgató egzotikuma, átadva helyét a mélyebb emberi kapcsolatoknak, ahol beszélgetőpartnereimet már a személyes értékeik alapján, egyénként ítélt meg, és csak másodlagosan tekintettem őket egy kultúra képviselőjének. De ugyanez játszódott le a falubeliek esetében is, amit leginkább az jelzett, ahogyan a pejoratívan használt *gringó*ból, vagy *kuyultl*ből (jelentése prérifarkas, az idegen és veszélyes meszticek elkülönítésére használt kifejezés) lassan *otomtl* (a veszélytelen idegen semleges megnevezése), majd *Jorge* lettem.

1998-ban már volt áram a faluban, és számos család birtokolt fekete-fehér tévékészüléket, amit a Mexikóvárosban dolgozó rokonok hoztak haza. A falu egyre kevésbé tűnt a világtól elzárt helynek, ahogy azt még 1996-ban gondoltam. Kiderült, hogy egyre több falubeli dolgozik a fővárosban, a televízió pedig – amelyet a tágabb rokonság esténként közösen nézett –, a faluba hozott egy másik világot. Egy este egy ismerősöm jött oda hozzám izgatottan, mondván, hogy látták a tévében, amint „bombázzák a falumat”. Később kiderült, hogy a NATO a magyar határhoz közeli Újvidék környékére dobott le bombákat.

1996-ban önmagamot diákként mutattam be. Mivel volt iskola a faluban, ezért ez a pozíció jól beazonosítható lett. Másrészt, így tudtam elkerülni azokat a félreértéseket, hogy a szakrális helyeket megbolygató kincskeresőnek (lásd régész) vagy észak-amerikai protestáns prédikátornak tartsanak, mivel a területen felbukkant térítők miatt ez a külföldiek beazonosításának egyik adekvát módjává vált.

A kutatásaimat spanyol és nahuatl nyelven végeztem. A középkorú és az annál fiatalabb férfiak jelentős része és a fiatalabb nők spanyolul is beszéltek. De a CIESAS-beli kurzusokon és a faluban töltött hosszabb idő során megtanultam annyira nahuatlul, hogy hétköznapi helyzetekben el tudtam beszélgetni velük az anyanyelvükön is. Ha szükséges

volt, akkor tolmácsokat alkalmaztam, akiket leginkább a baráti családok fiatalabb fiúgyermekei közül választottam. A vallási specialistákkal való munkám során is gyakran helybeli ismerősöket kértem meg, hogy segítsenek a fordításban. Ugyanakkor a beszélgetések, riportok önmagukban is a kulturális találkozások izgalmas példái voltak, amikor nagy erőfeszítéseket tettünk azért, hogy megtaláljuk azt a „közös nyelvet”, amelyen a dolgok kölcsönösen elmagyarázhatóvá és értelmezhetővé válnak. Valójában a tanulmány ezt a közös erőfeszítést mutatja be, a maga szubjektivitásával együtt.

A faluban egy adott kulturális mintán belül számos, egymástól eltérő magyarázat létezik egy-egy társadalmi gyakorlatra vagy szimbólumra. Ezt a kutatásom kezdetén problémaként éltem meg, tovább kutatva a hitelesebb és autentikusabb, egyértelmű válaszok után. Fokozatosan jöttem rá, hogy a cél nem ez. Pontosan az együtt élő – gyakran különböző történelmi korokból származó – értelmezések hozzák létre azt a társadalmi valóságot, amelyben a helyiek élnek a 20. század végén.

A faluban élők élete nemek szerint rendkívül tagolt. Természetes volt, hogy elsősorban a férfiakkal kerülhettem kapcsolatba. A falu pletykahálójában gyorsan terjedő hírek miatt is fontos volt kerülnöm a félreérthető helyzeteket, és törekedtem arra, hogy nőkkel csak férjük vagy más rokon jelenlétében, vagy nyilvános helyeken beszélgessek. Éppen ezért értelmezésem több helyen inkább „férfiközpontú”, lévén, hogy adataim többsége tőlük származott. Ettől függetlenül, a vallási képzetek vizsgálatában sokat segítettek a bábaasszonyok, komaasszonyok, és más barátaim feleségei is.

Időbeosztásomat a helyiek munkáihoz igazítottam. Napközben kimentem a férfiakkal dolgozni a földekre, vagy az időmet korábbi interjúim leírásával, jegyzeteim rendezésével töltöttem. Ekkor kerestem fel az idősebbeket is, akik otthon töltötték napjaikat. Az elmélyültebb beszélgetésekre az esti, munka utáni időszakok voltak a legalkalmasabbak. Erre a házak előtti padon, vagy a főtér melletti köveken ülve, a kocsmaként is szolgáló vegyesboltoknál, vagy a vacsoránál nyílt lehetőségem. A diktafont hamar elfogadták ismerőseim, a fényképek készítését – és későbbi visszajuttatását – pedig szinte elvárták, én pedig – ha kis mértékben is – ezzel is viszonyozhattam segítőkészségüket. Szerdánként a falubeliekkel együtt gyalogoltam be a járásközpont piacára, ami a helyi interetnikus találkozások egyik fontos helye volt. Ezek a napok alkalmat nyújtottak arra is, hogy a járás vezetőivel és a helyi mesztic elit tagjaival riportokat készítsek.

1999. júniusában engem kértek fel, hogy legyek az általános iskolából ballagó diákok keresztapja, a *padrino de la generación*. Ez részben megtiszteltetés volt, és örültem, hogy

anyagilag segíthetem a falut. Másrészt így én is része lettem egy komasági rendszernek, amely a kölcsönös bizalmon alapult, és későbbi munkámat megkönnyítette.

2002-es visszatérésemkor még nagyobb változást éreztem. Tizennyolc keresztgyerekemből már csak négyet találtam a faluban, a többiek már Mexikóvárosban dolgoztak. A falu közepén lévő kosárlabdapálya, ahol 1998-ban esténként még tizenhat-húsz éves fiatalok kosárlabdáztak és futballoztak, ekkor már üresen állt, vagy apró gyermekek futkorásztak rajta. A nagyobb ünnepek előtt azonban a falu megelevenedett, a faluhoz vezető ösvényeken csomagokkal megrakodva kaptattak fel, olykor Huejutlánban bérelt kisteherautón érkeztek meg a városban dolgozók. A messzi földön összegyűjtött pénz látszott abban is, hogy egyre több kőből és téglából készült ház épült faluban, újabb vegyesboltok nyíltak és egyre több családnak lett színes televíziója. A családok anyagi helyzetén érzékelhetően javított a PROGRESA program keretében adott állami támogatás is. A regionális oktatási hivatal pedig két számítógépet ajándékozott a falunak. Ennek külön szimbolikus házikót építettek a falu főterén, amire a helyiek büszkén felírták: *casa de cómputo*. Az iskolás gyermekek a Windows kezelését tanulták és számítógépes játékokat játszottak. 2002 nyarától a falu házai politikusok arcképeivel lettek teli, a közelgő járási választás plakátjai lepték el a falut. Este pedig egy-egy magánházból hangos énekszó hangzott fel, jelezve, hogy a protestáns hitre átkeresztelkedett hívek tartják istentiszteleteiket. Sámánok vezette rítusok és a Windows rejtelsei, hagyományos viselet és kínai edzőcipő, az esőistenek és a szappanoperák hősei – mind részeivé váltak a helyiek világának, sajátos párhuzamos különidejűségeket teremtve.

Több férfiismerősöm, barátom az előző években meghalt, jórészt az alkohol vitte el őket.

2002-ben egyik falubeli komám házában laktam, majd a főtéren béreltem ki a kápolna melletti szobát. Sok időt töltöttem a helyi vezetők gyűlésein, hogy megértssem a tisztségviselői rendszer működését. Ekkor készítettem riportjaimat a helyi protestánsokkal és az ünnepekre visszatérő elvándoroltakkal. Tárgyakat gyűjtöttem a Néprajzi Múzeum számára is.

Az emberek többsége nem teljesen értette a munkám lényegét. Egy olyan faluban kutattam, ahol az írásbeliség csak az utóbbi évtizedekben kezdett lassan elterjedni, a történelmi és mitikus múlt felidézése pedig a szóbeli hagyományokon alapult. Miért jó az nekik, ha mindezt le is írják? És nekem mi hasznom mindebből? Nem azért segítettek, mert azt remélték, hogy a munkámból nekik közvetlen anyagi előnyük származik. Az elég hamar kiderült, hogy nagy csomagjaimmal minden alkalommal a meredek kaptatókon

felküzdve, órákat gyalogolva érkezem a fennsíkon lévő faluba, és csak nem akart előkerülni a platós kisteherautó vagy dzsip, ami a környékbeli gazdagabb meszticek és állami alkalmazottak egyik legfontosabb státuszsimbóluma. Egyfajta büszkeség azért volt bennük, hogy pont ebbe a faluba jöttem, a rólam szóló információk, pletykák pedig elég sok újdonsággal szolgáltak a helyi és a járásközpontbeli piacon folytatott beszélgetésekhez. Miközben feltárták előttem világuk egy-egy szeletét, a beszélgetések során megismerték az én életem fontosabb vonásait is. Legalább annyit kérdeztek tőlem, mint én tőlük. Közös kutatottuk a másikat. Valószínűleg azért fordultak bizalommal felém, mert emberként, ismerősként, komaként elfogadtak és ártalmatlannak tartottak. Kutatásaimhoz is saját kategóriáikkal közelítettek. Azt gondolták, hogy ezáltal lesz lehetőségem munkát szerezni, házat építeni, családot alapítani – vagyis diákból felnőtt emberré válni. Saját életútmodelljük szerint gondolkodtak rólam is, és önzetlenül segítették munkámat. Örök hálával tartozom nekik ezért.

3.2. A szakirodalom áttekintése

A magyar latinamerikanisták kutatásaiban az 1950-es évek óta fontos szerepet kapott a latin-amerikai indiánok társadalmi helyzete és kultúrája.⁴⁷ A történeti kutatások középpontjába az Andok régiója került. A szegedi Latin-Amerika története kutatócsoport, majd a hivatalosan 1993-ban megalakult Hispanisztika Tanszék kutatói végeztek elsősorban ilyen irányú, történeti forrásokon alapuló vizsgálatokat.⁴⁸ Az antropológiai kutatások központja Boglár Lajos munkásságának köszönhetően elsősorban az Amazonas-medence területe lett, aki az 1950-es évektől a nyambikvara, guarani, piaroa, majd wayana törzsi társadalmakban vizsgálta a kultúra kohéziójának és a kultúraváltásnak a problematikáját, a mítoszok és rítusok középpontba állításával.⁴⁹ Ezt egészítette ki a Karib-térség, ahol az 1980-as évektől jelentek meg a kubai transzkulturációt vizsgáló vallásantropológiai tanulmányok.⁵⁰ A magyar kutatók mexikói régészeti és antropológiai vizsgálatait szintén az 1980-as években kezdték el és a totonák területekre koncentráltak. Lammel Annamária a kultúraváltás folyamatát vizsgálta (Lammel 1985), Nemes Csabával

⁴⁷ A magyar latin-amerikai kutatások összefoglaló bibliográfiáját 1982-ig lásd Tóth 1983. Latin-Amerika történetének magyarországi kutatásairól készült átfogó elemzést lásd Anderle 1999. A Latin-Amerikával kapcsolatosan Magyarországon megjelent, vagy magyar szerzők által publikált etnológiai kutatások, ismeretterjesztő cikkek részletes bibliográfiáját 1988-ig lásd Kovács–Sárkány–Vargyas 1991. 138–146.

⁴⁸ A teljesség igénye nélkül lásd Anderle 1981; 1989; 2002, Jancsó 2008.

⁴⁹ A teljesség igénye nélkül lásd Boglár 1965; 1978; 1997.

⁵⁰ Lásd pl. Dornbach 1987; 1993.

írt könyvében (1988) pedig elsősorban a vallás és a mítoszok alapos leírását és elemzését adta, majd bimetriák alapján foglalta rendszerbe az ott élők képzetait, ismereteit és a környezetükkel kialakított viszonyukat. Emellett Kézdi Nagy Géza szolgált néhány adalékkal a Coyutlában élő totonákok életéről (1988). Az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék megalakulása után több fiatal egyetemistának is lehetősége volt mexikói terepmunkát végezni, az elkészült rövidebb, hosszabb munkák közül kiemelkedik Pillár Évának a jaltocáni nahuák között végzett terepmunkája, és a nahua identitásnak az életforduló rítusai alapján történő vizsgálata (Pillár 2005).

A Huasteca területe sokáig marginális helynek számított, mely elkerülte a mexikói vagy a Mexikóban kutató külföldi történészek és antropológusok figyelmét. A maják által lakott régiók (Chiapas, Yucatán-félsziget), az azték birodalom egykori központja, a Mexikói-medence, vagy például Oaxaca területe jóval inkább az érdeklődés középpontjába kerültek. Ennek oka elsősorban az említett területeken található régészeti lelőhelyek gazdagságában, a terület jobban dokumentált és megőrződött gyarmati kori történelmében, és nem utolsósorban az egyesült államokbeli egyetemek tudományos érdeklődésében kereshető. A kevés kivételek közé tartozott a történész Joaquin Meade, aki az 1930-as évek végétől egyaránt folytatott régészeti és – a számára hozzáférhető levéltári források alapján – történeti kutatásokat a területen (Meade 1987). Kortársa, a francia Stresser-Péan pedig az első szisztematikusabb antropológiai kutatásokat végezte a területen. E régióra azonban a figyelmet elsősorban az 1970-es évek nahua földfoglaló mozgalmi hívták fel. Ekkortól kezdődött el a rendszerezettebb etnotörténeti és antropológiai kutatások korszaka.⁵¹ Mindez egybeesett a kritikai *indigenismónak* a mexikói egyetemeken való térhódításával, és új kutatói központok kialakulásával. A Huasteca kutatása szempontjából a legfontosabbakká az Investigaciones Antropológicas de la UNAM, és az Angel Palerm vezetésével alakult CISINAH, majd későbbi függetlenedése után a CIESAS lett. Ekkor készült el a terület prehiszpan múltját feldolgozó munka Ochoa jóvoltából (1979), majd elkezdődtek a gyarmati kor történetére vonatkozó módszeres levéltári feltárások, főként az Archivo General de la Nación forrásai alapján (Gortari 1986; Pérez–Gortari 1986, Escobar 1998). A terület 19. századi történelme sokáig a kutatók érdeklődésen kívül esett, és az 1990-es évek második felétől kezdve jelentek meg átfogó publikációk e korszakról (lásd pl. Escobar–Carregha ed. 2002). Az 1980-as években terepmunkát végző antropológusok főként a paraszti gazdálkodás jellegét (Ruvalcaba 1987), a terület hatalmi viszonyait

⁵¹ A Huasteca területével foglalkozó régészek, történészek, antropológusok, helyi értelmiségiek írásainak rendkívül részletes bibliográfiáját 1996-ig lásd Ruvalcaba–Pérez 1996.

meghatározó *caciquismo* rendszerét (Montoya 1991, Lomnitz-Adler 1992), az ekkor létrejövő független paraszti érdekvédelmi szervezetek tevékenységét és céljait (Avila 1986), az indián fölfoglaló mozgalmak társadalmi bázisát és motivációit, valamint a földosztás következményeit elemezték (Schryer 1990, Ruvalcaba 1990). Egy újabb kutatói csoportot jelentettek azok az indián származású kétnyelvű tanárok, akik állami ösztöndíjjal végeztek el az egyetemet, és saját falujuk, régiójuk történetéből írták szakdolgozatukat (lásd pl. Hernández 1981; Romualdo 1981). Ezek a tanulmányok, bár nélkülözik a mélyebb antropológiai elemzéseket, mégis rendkívül fontos adatokat közölnek. Ráadásul feltárnak egy helyi nézőpontot is, és bemutatják, ahogyan a közösség egy értelmiségivé vált tagja tekint saját kultúrájára. Ez mondható el néhány helyi értelmiségi, tanár saját gyűjtéséről is (lásd pl. Maya 1986).

A korai munkák után (lásd, pl. Williams 1972; Reyes–Christensen 1976), ekkor jelennek meg az átfogóbb vallásantropológia tanulmányok is, melyek közül főként Galinier (1990) otomik, valamint Sandstrom (1991) nahua indiánok között végzett rendkívül részletes munkái került az érdeklődés középpontjába. Az 1990-es években a CIESAS kereteiben beinduló mester és doktori képzés, az itt létrejövő *Proyecto Huasteca*, a San Luís Potosí Egyetem társadalomtudományi műhelyének megerősödése, és a Veracrúzi Egyetemen végzett munka segítette elő, hogy egyre több fiatal kezdett kutatásba a területen. A történeti kutatások a helyi irattárakban, parókiákon még meglévő forráscsoportok felkutatásával igyekeztek gazdagítani a terület etnohistóriáját. Az antropológiai kutatások is kiszélesedtek ekkor, megjelentek a migrációt (Alonso 2003), az indián nők szerepét (Gutierrez 1992; Tiedje 2003), és az etnikai identitást (Ariel de Vidas 2003) vizsgáló megközelítések is.

A vallásantropológiai vizsgálatok is széleskörűvé váltak az 1990-es években. A kutatók egy csoportja a vallási képzeteket, rítusokat a prehispán nahua képzetekhez való viszonyukban vizsgálta, keresve azokat a pontokat, ahol a képzetek folytonossága és a túlélés lehetőségei a keresztény térítés ellenére is megmaradtak (Báez-Jorge–Gómez 1998).

Egy másik irányzat az indián falvak hitvilágát próbálta a saját, zárt kontextusában rekonstruálni, kevesebb figyelmet fordítva a kulturális változásokra (Hernández 1981; Gómez 2002). A már említett Galinier (1990) a francia strukturalista iskola hagyományai szerint elemezte alapos könyvében az otomi vallást és rítusokat. Sandstrom kiváló tanulmányaiban a nahua vallási képzetek, a földművelési kör és a mítoszok, rítusok kapcsolatát állította vizsgálatának középpontjába (1991, 1998). Dow a sámánokat vizsgálta, leírását gazdagon illusztrálta a sámánok saját történeteivel (Dow 1996).

A valláskutatók egy másik csoportja a ma is fellelhető szóbeli hagyomány alapján próbálta rekonstruálni a nahua világképet. Ide tartozik például Hooft mítoszokat feldolgozó, elmélyült tanulmánya a nahua kozmológia vízi világáról (Hooft 2007), illetve Hooft és Zepeda (2003) valamint Barón (1994) mítoszgyűjteménye.

A fenti tanulmányok főként a tradicionális nahua vallást vizsgálták, és kevesebb figyelmet fordítottak arra a problémára, hogy ezek a képzetek milyen szerepet játszanak a területre egyre inkább jellemző dinamikus társadalmi folyamatok során. Ariel de Vidas (2003) a huastéki vallás és identitás vizsgálatakor, Tiedje (2003) pedig a vallás és a nahua nők szerepének leírásakor próbálta hangsúlyosabban figyelembe venni a társadalmi változásokat. Nem született azonban olyan elemzés, amely részletesebben vizsgálta volna az orvosi ellátás kiépülését a területen. A kutatók figyelmét elkerülte az egészségügyi alkalmazottak és az indián közösségek kapcsolatának behatóbb vizsgálata is. Nem vizsgálták, hogy a „két kultúra találkozása” ebben az esetben milyen problémákat okoz, mi történik akkor, amikor a vallás nem csupán mítoszok együttesét jelenti, hanem az értelmezésnek egy gyakorlati modelljét is, amely a mindennapok során konfliktusba kerül egy másik rendszerrel. Saját tapasztalataim is azt mutatták, hogy a területre érkező orvosok és egészségügyi alkalmazottak – minden jó szándékuk ellenére – nincsenek tisztában a helyiek betegségképzeteivel. Ugyan minden orvosi központba kötelező egy nahuatlul is beszélő asszisztensnek dolgoznia, ők azonban már városi környezetből érkeztek. Ez korlátozza a kapcsolatok kialakítását, a közös értelmezések megtalálásának lehetőségét. A kulturális különbségek gyakran konfliktusokat és kölcsönös bizalmatlanságot eredményeznek. Tanulmányom egyik célja ezért éppen ennek a hiánynak a részleges pótlása. A kulturális antropológus feladata, hogy előítéletek és ítélezés nélkül tanulmányozza az eltérő kulturális rendszereket, és igyekezzon megérteni a különböző elképzeléseket. Egyfajta kulturális tolmácsnak kell lennie, aki segít közvetíteni a felek között, és feltárja a konfliktusok hátterét.

A mexikói alkotmány 2. paragrafusának 2001-ben történt módosításával az állam hivatalosan is elismerte az indián önkormányzatokat, és lehetőséget adott nekik, hogy saját normatív jogszokásaik szerint intézzék a belső ügyeiket. Ez a változás arra a problémára is ráirányította a Huasteca területén kutató antropológusok figyelmét, vajon mennyire ismerik ezeknek a közösségeknek a belső működését és dinamikáját? Dow (1973) az ünneprendszer alapos elemzését adva – a korszak jelentős vitájához csatlakozva – az ünnepi szponzoráció és a társadalmi rétegződés kérdését kutatta. Romualdo (1981) helyi tapasztalatokon alapuló írásában elsősorban a rendszer védekező funkcióját emelte ki. Az

egyre intenzívebb elvándorlási folyamatok, a protestáns közösségek megjelenése azonban fontossá teszi ennek a folyamatos és minél több területen való vizsgálatát. A Huasteca hidalguense területéről kiinduló nahua migrációs folyamatokról is több tanulmány született (lásd pl. Gutierrez 1992; Alonso 2003). E vizsgálatok inkább a földkérdés és a gazdasági lehetőségek, vagy a nők szempontjából elemezték az elvándorlást, és kevesebb figyelmet szenteltek a vallás szerepére ebben a folyamatban. A protestantizmus terjedését a Huasteca területén szintén az utóbbi időben kezdték el vizsgálni (pl. Sandstrom 2001; Dow 2001, 2003), de a terület Hidalgo állambeli részén még csak elvétve közölnek adatokat, miközben ez ma már a legnagyobb kihívássá válik a politikai és vallási szerepeket ötvöző tisztségviselői rendszer számára. Dolgozatomnak nem az a célja, hogy pótolja ezeket a hiányokat, de igyekszem néhány adalékkal szolgálni e problémakörök jobb megismeréséhez.

3.3. Elméleti bevezetés

A 20. század mexikói politikai kísérlete, egy kulturálisan integrált mesztic nemzet megteremtése, melyet egy erős és korporatív állam hoz létre, és folyamatosan ellenőriz, úgy tűnik, kudarcot vallott.

Az 1970-es évekig a mexikói indián közösségek átalakulását vizsgáló tanulmányok – ha eltérő módon és mértékben is – a kutatás hangsúlyát inkább a külső hatásokra helyezték. E szerint a falvak nyitottabbá válása, az állami intézmények, a piac megjelenése elősegíti az indián közösségek hagyományainak, etnikai identitásának megszűnését. Ez a megközelítés már feltűnt a strukturális–funkcionalista közösség-tanulmányokban, így Robert Redfield vidék–város kontinuitás elméletében is (Redfield 1930; 1941). Eric Wolf zárt, korporatív paraszti közösség modelljében az adott falvak társadalmi változását szintén a megjelenő állami intézményeknek, a piacnak, az *ejido*-rendszer meggyengülésének és az önellátáson alapuló gazdálkodás megszűnésének tulajdonítja.⁵² Aguirre Beltrán pedig az indián közösségek hatékony átalakítását tudatosan e folyamat keretében képzelte el (Aguirre Beltrán 1967)

A kapcsolatok leírására használt fogalomkészlet is az ilyen típusú értelmezésekhez vált adekváttá (akkulturáció, asszimiláció, integráció, kultúraváltás, indián kultúra vs. nemzeti kultúra, hagyomány vs. modernitás, történelmi alávetettség, elnyomás, kaszt, belső gyarmati lét, stb.).

Mexikóban az indián közösségek kulturális átalakulására a 20. századi jelentős részében leginkább az akkulturáció kifejezést használták. Akkulturáció alatt pedig általában egyfajta „kultúravesztést”, a többségi társadalom kulturális mintáinak az átvételét értették. A változásnak e folyamatát gyakran szakaszolták is, az egyes indián közösségeket az akkulturációs átalakulás skálájának egyes fokaira helyezték, és a folyamat szabályszerűségeit keresték.⁵³

Azonban a század utolsó harmadában a mexikói antropológián belül is újra előtérbe kerültek azok a terepmunkán alapuló antropológiai kutatások, amelyek a kulturális változások egyedi jellegzetességeire irányultak. Ezek a mikrovizsgálatok a merev kategóriák helyett éppen az indián közösségek stratégiáit, és a helyi tudáson alapuló elképzeléseket emelték ki. E tanulmányok bemutatták, hogy az indián közösségek kulturális átalakulása jóval bonyolultabb, a változások, ellenállások, egyezkedések és adaptációk nagyon sok, egymástól is eltérő módja figyelhető meg.⁵⁴

Egyrészt a mexikói állam továbbra is próbálja meghatározni a nemzetállamba való integráció módját. Ezt olyan technikák által igyekszik elérni, mint például a nemzethez tartozás szabályainak a megfogalmazása, az államnyelv elterjesztése, egy nemzeti képzeletvilág megteremtése, mely során a nemzet szimbólumai, történelmi eseményei, ikonikus hősei tudatosulnak a helyiekben. Az állami hivatalnokok és a politikai pártok fokozott jelenléte, az államhoz köthető fejlesztési programok, segélyek előtérbe helyezése, utak, iskolák építése, az állami jogrendszernek a jogszokásokkal szembeni támogatása, szintén tekinthető e folyamat részének. Mexikóban emellett rendkívül hangsúlyos szerepet kap a modern egészségügyi rendszer kiépítése és az általa irányított állami népesedéspolitika (pl. a fogamzásgátlás elterjesztése, a túlnépesedés, a társadalmi feszültségek és a migrációs folyamatok kontrollálása), valamint az ezt ösztönző támogatási politika.

Ezek a célok számos akadályba ütköznek. Egyrészt – amint majd saját kutatásaim által elemzem – az adott indián közösség hagyományai és kulturális gyakorlatai gyakran csak konfliktusok árán illeszthetők be ebbe a folyamatba, és szembetalálják magukat a közösség vagy egyes csoportok kulturális ellenállásával. Másrészt a helyi szereplők folyamatosan

⁵² Wolf elméletét, majd évtizedekkel későbbi véleményét az akkor írtakról ld. Wolf 1957, 1986.

⁵³ Ennek a megközelítésnek az egyik legjobb példája a Viking Alapítvány által rendezett, és a kor legfontosabb mezoamerikanistáit felvonultató konferencia alapján kiadott kötet, a *Heritage of Conquest* (Tax ed. 1952). De ez a szemlélet megfigyelhető e korszak talán legnagyobb etnográfiai vállalkozásában, az 1964 és 1973 között tizenhárom kötetben kiadott *Handbook of Middle American Indian* írásaiban is.

⁵⁴ A Huasteca és a környező területek ilyen irányú kutatásai közül lásd pl. Ariel de Vidas 2003; Govers 2006.

igyekeznek a fejlődés, modernizáció fogalmát és retorikáját a saját kulturális háttérük és logikájuk alapján újraértelmezni, és megszabni annak a jellegét. A kulturális találkozások ezért sok esetben nem az etnikai identitás elvesztését eredményezik, hanem éppen annak megerősítését és a szimbolikus határok újraértelmezését.

Emellett számos új hatás érte a közösségeket az utóbbi évtizedekben. Így például az észak-amerikai eredetű protestáns kisegyházak egyre határozottabb térhódítása; az új, államtól és annak struktúrájától független politikai mozgalmak, érdekvédelmi szervezetek. A fejlődés, az emberi, etnikai jogok vagy a környezetvédelem kérdését előtérbe állító transznacionális társadalmi mozgalmak, NGO-k, amik új fogalomkészletet, retorikát, és politikai stratégiákat ajánlanak fel a közösségek aktív érdekérvényesítésére (Escobar 1996; Jackson–Warren 2005).

A migrációs kutatások a társadalmi tér és a kultúra jóval bonyolultabb kapcsolatára világítottak rá, és megkérdőjelezték azt a korábbi elképzelést, amely az egyes, homogénnek tekintett kultúrákat helyhez kötött, egymás melletti, szoros határokkal bíró mozaikos elrendezésben szemlélte. A legújabb tanulmányok közül például Kearney (2004) vagy Stephens (2007) vizsgálatai mutatták be, hogy, miközben az egyes indián csoportok tagjai közül sokan a városi munkát választják, és jobban vagy kevésbé sikeresen megpróbálnak integrálódni egy városi környezet formális és/vagy informális szektoraiba, sokan közülük folyamatosan fenntartják kapcsolatukat az otthon maradt családdal és a közösséggel, és hatással vannak a falubeli változásokra is. Gyakran pedig a városban is megpróbálják megteremteni otthoni életmódjuk, társadalmi kapcsolataik elemeit. Az etnikai tér és kultúra tehát kiterjed a falun és a „menedékrégió” túli, olykor az országhatáron kívüli területekre is. Az elvándorlás általában nem végleges elmenetelt és szakítást jelent, inkább az „itt is és ott is lenni” tudata dominál (Beck 2005:37). A földrajzi helyek között kialakult migrációs hálózatokon pedig emberek, eszmék, értékek, anyagi javak áramlanak bonyolult módon oda-vissza, melynek következtében mind a kivándorlás mind a megérkezés helye megváltozik.

Egyre nyilvánvalóbb, hogy a kulturális elkülönülés vs. akkulturáció, hagyomány vs. modernitás dichotómia kevésbé hatásosan írja le a kulturális változások jellegét. Részben azért mert ezek ideáltípusok, és a hagyományosnak és modernnek tekintett társadalmaknak is sok változata létezik. Másrészt, egy adott társadalmon belül is fel lehet jegyezni a hagyományos és modern jegyeket, és ezek variációi a globális folyamatokkal még inkább elterjednek (Eriksen 2006:382). Taussig (1980) vagy például Escobar (1995:217–226) éppen ezt hangsúlyozza, amikor rámutatnak, hogy maguknak a latin-amerikai országoknak

egy jellemző sajátossága, hogy a befejezetlen modernizációs folyamat következtében a premodern, amodern, modern, és késő modern formák együtt és sok helyütt egymással összekapcsolódva léteznek és változnak.⁵⁵

A globalizációs kutatások arra világítanak rá, hogy a kulturális homogenizáció és heterogenizáció bonyolult folyamatai átszövik egymást. A kulturális változások során pedig érdemes középpontba állítani a lokális szereplők aktív tevékenységét, értelmezéseit (Inda–Rosaldo 2002). A glocalizáció fogalma pedig azt a folyamatot jelöli, ahogy egy lokálisan keletkezett áru, életforma vagy kulturális minta elterjed a világon. Másrészt jelöli azt az adaptációs készséget is, ahogy ezek a minták igazodnak, lokalizálódnak a helyi kultúrákhoz, azok képezébe formálódnak, új jelentéseket kapnak, és újra lokálissá válnak.

Kutatásom elsődleges célja az volt, hogy egy sokáig zárt indián faluban a kulturális átalakulás egy kezdeti szakaszát kövessem nyomon, a vallás középpontba állításával.

A vallást olyan tényezőnek tekintem, amely szorosan meghatározza a helyiek közösségi éthoszát és a világhoz való viszonyulásuk módját. Ez nem csupán rítusaik és ünnepeik jellegében, de betegségképzeteikben, gazdasági stratégiáikban és közösségi értékeikben is megnyilvánul.

Ahogy Geertz írja: „Egy közösség éthosza nem más, mint tagjai életének alapárnyalata, jellege, minősége, morális és esztétikai stílusa, atmoszférája; azaz alapvető viszonyulás saját maguk és az élet által visszatükrözött világ felé. A világkép ezzel szemben a dolgok tiszta megjelenéséből áll össze, azaz a természetről, az énről, a társadalomról alkotott képzetek összessége. Ide tartoznak a rendről vallott legáltalánosabb eszmék is (...) Az éthoszt az teszi az értelem számára felfoghatóvá, hogy úgy jelenik meg, mint valami, ami a világkép által leírt, és a dolgok természetes állapotából következő életmódot reprezentálja; a világkép pedig akkor válik érzelmileg elfogadhatóvá, ha a dolgok olyan természetes állapotának képeként kerül megfogalmazásra, amelynek az adott életmód az autentikus kifejeződése (Geertz 1994:5).

Kiindulópontom az, hogy a Pachiquitlánban élő nahua indiánok sosem voltak fundamentalisták és sosem tekintették magukat, a mi nyugati fogalmaink szerint, „hagyományörzőknek” vagy „autentikusoknak”. Vallási rendszerük összefoglaló neve, a szokás (*kostumbre*) kifejezés sem a múltban kialakult kulturális gyakorlatok megrögzött

⁵⁵ Ennek a kapcsolatnak a leírására gyakran a globalizációs diskurzusból átvett hibriditás szót alkalmazzák, amely „a különböző kultúrák keveredését, a más-más kulturális logikák és identitások egymásba fonódását, az egymásba olvadó kulturális áramlatokat jelöli, amelyek a kulturális különbségek éles elválasztó határokon alapuló hierarchikus rendszerét alapjaiban kérdőjelezzik meg” (Niedermüller 1999:114).

követésére utal. Jelentéskörében természetesen hangsúlyosan jelenik meg a folyamatosság, a múlt értékeinek kiemelése, de a helyiek ugyanúgy beleértik az elmozdulásra, az innovációra való hajlandóságot – a saját kulturális logika mentén.

A *kostumbre* talán legfontosabb jelentése éppen ennek a képességnek a hangsúlyozása. A vallás a történelem során mindig egy stratégia volt számukra, amely segített értelmezni a világot. Alapja egy viszonylag rugalmas képzetrendszer volt, amelybe bekerülhettek új szimbólumok, elképzelések. A fő kihívást mindig az jelentette, hogy az új elemeket képesek-e úgy integrálni a világnézetükbe, hogy azok „az adott életmód autentikus kifejeződései legyenek”. A katolikus térítés esetében is ez történt. A gyarmati közigazgatás kiépülése után nem telepítették át őket, és bár adófizetőkkel váltak, de a *respublica india* keretén belül ugyanazt a zárt, helyhez kötött, önálló életformát folytatták, mint korábban. Ez az életmód nem változott meg a 19. században sem. A katolikus térítés kihívása számukra azt jelentette, hogy az új elképzeléseket mennyire tudják adaptálni a közösség éthoszához. A mai vallási formáik valójában ezt az adaptációs folyamatot rögzítik. De ez mutatkozik meg a hivatalos katolicizmussal szembeni konfliktusaik során is.

Azonban a 20. század utolsó harmada egy jóval markánsabb életmódbeli változással járt együtt. Egyre nagyobb befolyásra tettek szert a különböző állami intézmények, megjelent az orvosi ellátás, teret nyertek a protestáns kisegyházak, miközben a gazdasági elvándorlás a megélhetés egy új, a földműveléstől független formáját, a bér munkát állította előtérbe.

Tanulmányomban tehát nem az az elsődleges célom, hogy az egyes szinkretista vallási képzetek gyökereit, vagy azok kialakulásának történeti folyamatát kutassam, bár számos helyen említést teszek róluk. A kutatás a jelenkori dinamikus folyamatokat (Shaw–Stewart 1994:7) állítja a középpontba, és azt vizsgálom, ahogyan a helyiek egy modernizációs átmenet folyamatában tudatosítanak, újraértelmeznek bizonyos fogalmakat, szimbólumokat, azokat megpróbálják hatékonyan adaptálni egy megváltozott társadalmi környezethez, vagy éppen ezt használják fel ellenállásuk alapjául.

Átfogó kérdéseim ebből adódnak. Ebben az új helyzetben a közösség vallási képzetei hogyan befolyásolják a változások irányát, illetve mennyiben segítenek azok helyi értelmezésében? Milyen kulturális elemek esetében, milyen típusú adaptációk figyelhetők meg, ugyanakkor a vallás milyen esetekben válik a kulturális ellenállás alapjává? Hogyan próbálja a falu vallási szempontból megfogalmazni a közösségbe tartozás és kizárás szabályait egy gyorsan változó társadalmi közegben, és ez milyen konfliktusokat szül?

A kérdések megválaszolásához a vallás kétirányú vizsgálatával akarok eljutni. A mexikói vallásantropológusok gyakran beszélnek magán és közösségi vallási formákról

(Dow 1973:14–15). Ez a csoportosítás korántsem a vallási képzetek merev elkülönülésére, inkább arra utal, ahogy a katolikus térítés és az egyházi jelenlét hatására a helyiek elkülönítik a rítusokat, és a természetfeletti lényekkel való kapcsolatteremtés két formáját.

A *kostumbre* prehispán eredetű képzetei és természetfeletti lényei jobban kötődnek azokhoz a sámánok által vezetett rítusokhoz, amiket ma már elsősorban családi környezetben végeznek el. Ide tartoznak a termékenység és gyógyító rítusok többsége, amelyek közvetlen módon az egyén és szűkebb környezete reprodukciójával, vagyis az élelem biztosításával, betegségek elkerülésével, az élethez szükséges szerencsével kapcsolódik össze.

A közösségi vallás keretében pedig előtérbe kerülnek a katolikus egyházi kalendáriumhoz, valamint liturgiához közvetlenül kötődő állandó és változó dátumú nyilvános, nagy közösségi ünnepek. Ezeket az egyházi intézményrendszerhez kapcsolódó személy vezeti (a helyi katekéták, olykor a pap, a sámán leginkább csak a közösség tagjaként van jelen). Az ünnepeken – amelyek természetesen szintén kapcsolódnak az egyén sorsának alakulásához –, inkább kihangsúlyozódnak a közösségi identitásnak, és a faluhoz való tartozásnak, más szóval a közösségi reprodukciónak a kérdései. Megszervezésük pedig szorosan kapcsolódik a falu összes tagját integráló politikai-vallási hierarchiához.

E felosztás alapján rendszerezem a vizsgálatomat is. A terület bemutatása után a helyi vallási képzeteket ismertetem. Kutatásom alatt a faluban kialakult egyik legfontosabb kulturális vita a hagyományos gyógyítás és a modern egészségügyi ellátás kapcsolatát érintette. Elemzem a hagyományos gyógyítás jellegzetességeit, bemutatom a különböző elképzelések párhuzamos jelenlétét, az eltérő kulturális logikákból eredő értelmezéseket, a kulturális ellenállás és az adaptációk példáit.

A tanulmány második részében a vallás és a közösség reprodukciójának a viszonyát tárgyalom. A közösség azon fogalmak egyike, amelyet az antropológia előszeretettel használ, miközben a jelentését korántsem övezi konszenzus (Tóth G. 2003). A kifejezés antropológiai használata pedig sokáig magán viselte a 19. századi ideologikus értelmezéseket (Cohen 1989). A közösség kifejezés jelen tanulmányban egy konkrét faluközösségre, Pachiquitlára utal. Az érdekel, hogy maguk a pachiquitliaiak a mindennapi viták és gyakorlatok során hogyan jelölik ki a faluhoz tartozók körét, és ebben milyen szerepe van a vallásnak. Ezt azért tekintem fontosnak, mert a Pachiquitlában megfigyelt kulturális viták egy jelentős köre éppen e kérdés körül forgott. A modernizációs folyamatok felgyorsulása előtt a falu hagyományos intézményei igen pontosan kijelölték a

faluközösséghez tartozás kritériumait (folyamatos ottlét, földbirtoklás, jórészt önellátó életmód és falubeli endogámia, katolikus vallás, a *kostumbre* rítusainak gyakorlása, részvétel a világi-vallási tisztségviselői rendszerben és a közösségi munkán, a falu jogszokásain alapuló törvénykezésnek az elfogadása). Háttérében pedig egy olyan világkép és éthosz húzódott meg, amely kijelölte a falubeliek egymáshoz, valamint az istenekkel, lelkekkel való kapcsolatának normáit is. Az elvándorlással, a protestantizmus megjelenésével ez megkérdőjeleződött, és a mindennapi viták tárgya lett.

A faluközösséget tehát nem egy harmonikus és idillikus helynek, hanem éppen egy olyan térnek, „társadalmi arénának” tekintem, ahol a különböző vélemények, szándékok, stratégiák, hitbéli elképzelések, értékek megjelennek, megvitatásra kerülnek, értelmeződnek. Ahol olyan viták zajlanak le, hogy hogyan viszonyuljanak a falubeliek az elődökhöz és a tőlük eredő hagyományokhoz? Hogyan vegyék igénybe az egészségügyi ellátást? Hogyan tekintsenek a katolikus rítusokat tagadó a protestánsokra? Mit kezdenek a városban dolgozókkal, és mennyire tekintsék őket továbbra is a falu tagjainak?

Elemzésemben tehát a közösségnek három fő értelmezését használom.

1. A közösség – antropológiai terminussal – lehet elképzelt. Egyrészt a rítusok mitológiai háttere, valamint az egyes teremtmítoszok a falu őseire is utalnak, és a rituális előadások is az ősök hagyományait helyezik előtérbe. Maga a vallási rendszer átfogó elnevezés, a szokás is erre utal. Sőt bizonyos rítusok – például a halottak napja, karnevál, vagy a rossz szelek gyógyítása – éppen azt a célt szolgálják, hogy a falu egykor élt tagjai és az élők közötti kapcsolatot harmonizálják.
2. Emellett a közösségnek – ahogy Govers felhívja rá a figyelmet – van egy mindennapi materialitása. A faluban élők a közösséget nem tekintik eredendően adottnak, hanem egy olyan valaminek, amit a mindennapi gyakorlatok (rokoni kapcsolatok, csere, ünnepek, rítusok, közös munka, közösen elfogadott jogszokások stb.) során folyamatosan meg kell teremteni (Govers 2006). Ezek a mindennapi gyakorlatok a lokalitás – korántsem adottnak és természetesnek vett – megteremtéséhez és termeléséhez is hozzájárulnak (Appadurai 2001).
3. A közösség harmadik értelmezése a migrációs mozgásokkal van kapcsolatban. A közösség szimbolikus határai már nem esnek egybe a falu földrajzi határaival. Ez a fajta szimbolikus közösség kiterjed egészen Mexikóvárosig, ahol a pachiquiltai elvándorlók többsége élnek. A közvetlen *face-to-face* típusú kapcsolatok mellett egyre fontosabbá válnak azok a hálózati kapcsolatok, amelyek a különböző térbeli helyeken élő

személyek között jönnek létre. Ebben az esetben a központi kérdésem, hogy a vallás milyen hatékony segítséget tud nyújtani a kapcsolatok fenntartásában?
A tanulmány további részében a fenti problémákra keresek válaszokat.

4. A Huasteca és Xochiatipan

4.1. Földrajzi elhelyezkedés

A Huasteca területe Mezoamerika északkeleti részén található (lásd az 1-es és 2-es számú melléklet térképeit). Keleten a Mexikói-öböl, nyugaton pedig a Sierra Madre Oriental hegyvonulata határolja. Délen a Río Cazonés míg északon a Río Pánuco övezi. Az egyenlítő és a baktérítő között elhelyezkedő terület két nagy részre osztható:

1. A Mexikói-öböl menti, mintegy 150 km. széles és 1350 km. hosszú partmenti síkságra, ami része az Appalache-hegységtől induló, majd a Mexikói-öböl mentén a Yucatán-félszigetig terjedő, néhol összeszűkülő alföldnek.
2. A terület másik részét a Sierra Madre Oriental észak-dél irányú hegyvonulata alkotja, melynek átlagos magassága 2200 méter. A hegyek meteorológiai gátat képeznek a Mexikói-öböl felől érkező felhők előtt, ezért azok az esős évszakban bőséges csapadékkal látják el a hegység keleti oldalát. Az itt eredő és az esős évszakban bővizű folyók a Mexikó-öbölbe torkollanak.

A Huasteca területe a prehiszán időszakról kezdve közös kulturális egységet alkotó multietnikus régió volt, ahol a legészakibb maja népcsoport, a huasték (teenek) mellett – akikről a területet elnevezték –, totonák, nahua, otomi (ñhañhu), tepehua és pame indiánok éltek egymás mellett. A spanyol gyarmatosítás után a területre spanyol földbirtokosok és gyarmati tisztségviselők, Afrikából behurcolt rabszolgák, illetve meszticek, mulattok és zambók költöztek. Az afrikai eredetű népesség, illetve leszármazottaik leginkább a tengerparti területen telepedtek le, és az ott létrehozott haciendákon dolgoztak. A térség nyugatabbra lévő, hegyekkel övezett, elzártabb területein az indián lakosság túlsúlya jellemző a mai napig.

A Huasteca hegyekkel övezett nyugati része periférikus területnek számított a múltban. Mezoamerika legészakibb részén feküdt, távolabb a nagyobb prekolumbián kultúrák központjaitól. A spanyol hódítás előtt gyakran betörték ide a vadászó-gyűjtögető északi csicsiméka népcsoportok.⁵⁶ A gyarmati időszakban a nehezen járható földutak korlátozták a széleskörű távolsági kereskedelmet, és a gyarmati közigazgatás főbb központjaival való

⁵⁶ A régészeti és antropológiai szakirodalom összefoglaló néven csicsimékáknak nevezi a prehiszán Mezoamerika határaitól északra élt, vadászó-gyűjtögető, gyakran északról délre húzódó törzseket.

kapcsolatot. Még a 20. század végi statisztikák is jelzik, hogy a ma már öt állam – Veracruz, Querétaro, Hidalgo, Tamaulipas és San Luís de Potosí – között felosztott régió az adott államok legelmaradottabb területei közé tartozik, úgy az egy főre eső jövedelem, mint az infrastrukturális beruházások és az életminőség tekintetében. Ez a marginalitás máig meghatározza a terület kulturális fejlődését. A hegyvidéki területeken a különböző indián etnikumok a 20. század utolsó harmadáig megőrizték sajátos életmódjukat. Az antropológiai munkák éppen ezt emelik ki, megemlítve a földbirtoklási mód, az élelemszerző tevékenység, az indián falvak társadalomszerkezetének, vallási gyakorlatainak, valamint a történetileg kialakult, alávetettségén alapuló interetnikus kapcsolatoknak a hasonló jellegzetességeit. A regionális identitástudat további jellegzetességének tekintik a spanyol és mesztic földbirtokosok által kialakított és a szarvasmarha-tenyésztéssel együtt járó *ranchero* életmódot is. Ez megfigyelhető az itt élő meszticek mentalitásában, cowboy-stílusú öltözködésében, a jellegzetes *huapango* zenében és táncban, egészen az étkezési szokásokig.⁵⁷

Terepmunkám helyszíne, a 2000-ben 16977 lakosú, 149 négyzetkilométeren fekvő Xochiatipan járás a Huasteca hidalguense területén, a Sierra Madre Oriental keleti hegyvonulatai között található.⁵⁸

A járást északról a Hidalgo államhoz tartozó Huautla, északnyugatról Yahualica, míg délkeletről Iliamatlán, délről Zontecomatlán, keletről pedig Benito Juárez határolja. Utóbbi három járás Veracruz államhoz tartozik. Központja, Santa Catarina Xochiatipan, a tengerszint feletti 640 méteres magasságon fekszik, a körülötte folyó völgyekben, utak mentén, és fennsíkokon elhelyezkedő nahua indián települések 400 és 800 méteres magasságban találhatók.

A terület átlagos évi hőmérséklete 20-22 °C, az évi csapadékmennyiség eléri a 2000-2500 mm-t, melynek jelentős része az esős évszakban, május vége és november eleje között hull le. Ez kedvező lehetőséget biztosít a fő élelemforrásnak számító kukorica, bab, csilipaprika, kávé és cukornád termesztéséhez.

⁵⁷ E tanulmányban nincs mód részletesen tárgyalni a Huasteca területének, mint egységes kulturális régióknak a meghatározásával kapcsolatos történeti és antropológusi vitákat. E sokrétű téma legújabb, összegző irodalmával kapcsolatban lásd Gortari–Ruvalcaba (1990:1–10); Ruvalcaba–Pérez (1996:7–55) Escobar (1998:15–54); Escobar–Carregha (2002:13–40).

⁵⁸ Xochiatipan nahua elnevezés, jelentése „a vízen lévő virág”. Pachiquitla elnevezése bizonytalan, a helyi magyarázatok szerint „a hely, ami bővelkedik *paxtlá*ban”. A *paxtla* a falu környékén burjánzó gyomnövény.

A bőséges csapadékmennyiség következtében az esős évszakban a hegyvonulat területén belül eredő, majd a Mexikói-öböl felé tartó patakok, folyók vízszintje megnő, mely gyakran – leginkább augusztusban és szeptemberben – járhatatlanná teszi az indián falvakat a járásközponttal összekötő ösvényeket. Sőt, a terület legfontosabb folyója, a Río Garcés hetekre elvághatja a közlekedést a járásközpont és a Huasteca Hidalguense központja, az onnan 60 km-re található Huejutla között.

Az utóbbi évtizedek népességrobbanása miatt a terület minden lehetséges részét művelés alá vonták. Így elsődleges erdők csak elvétve, a hegycsúcsok közelében, a művelésre alkalmatlan részekben találhatók. Ennek következtében a vadállomány erősen megfogyatkozott, és ma már csak ritkán lehet találkozni olyan, egykor itt élt állatokkal, mint a prérifarkas, róka, vadmacska, amerikai vaddisznó és amerikai törpesharpos. Ezért a területen a vadászat csupán kiegészítő tevékenységnek számít, és elhanyagolható szerepet tölt be az itt élők húsellátásában.

Xochiatipan járás központja a meszticek és nahuák által lakott Santa Catarina Xochiatipan. A járásközpont (*cabecera*) a terület gazdasági, adminisztratív, politikai és egyházi központja. A kisváros főterének két oldalán, egymással szemben helyezkedik el a katolikus templom és a helyi közigazgatási központ, az *ayuntamiento municipal*. A tér egyéb részét a mesztic elit, illetve gazdagabb indiánok kezében lévő boltok szegélyezik. A járásközpontban található a terület legmodernebb orvosi rendelője, a gyógyszertár, a politikai pártok központjai. Itt van egyedül érettségit adó középiskola.

A külső városrészekben épültek fel az évszázadok óta itt élő nahua családok házai. Megélhetésüket az *ejido*-földön folytatott földművelés, illetve a piacozó kereskedelem biztosítja. Bár a kisvárosban – a fiatalabb generációt kivéve – mind a meszticek, mind az indiánok beszélnek nahuatlul, a mindennapi társalgás nyelve a spanyol.

A járásközpont körüli folyó- és patakvölgyekben, fennsíkokon 31 nahua település található, ahol az *ejido*-rendszerbe tagozódó lakosság fő megélhetési forrása a földművelés. A kiegészítő tevékenységet űzők között kereskedők, kézművesek, kőművesek, ácsok és vallási specialisták találhatók. A falvakban nahuatlul beszélnek, a mesztic lakosságot csupán a gyakran cserélődő tanárok, egyes falvakban az orvos és az egészségügyi alkalmazottak képviselik. A falvakat földút vagy a hegyek között kanyargó – esős évszakban nehezen járható – ösvények kötik össze a járásközponttal. Az évezred végén már minden faluba bevezették az áramot.

4.2. Xochiatipan a 20. században

A Huasteca Hidalguense déli, délnyugati, hegyekkel övezett, nehezen járható része – ahova Xochiatipan járás is tartozik (lásd a 3-as számú mellékletet) – a gyarmati korban kevésbé keltette fel a spanyol korona és a földbirtokosok érdeklődését. A meredek hegyekkel szabdaltnak tűnő vidék nehezítette a külterjes marhatartást, illetve a hús értékesítését is. Ezért itt az haciendák száma és az általuk birtokolt terület nagysága is jóval kisebb volt, az irtásos-égetéses földművelést folytató települések viszonylag intaktak maradtak, és adófizetőként tagozódtak be a gyarmati önkormányzatba.⁵⁹

A terület etnikai viszonyainak a megváltozása a 19. századi liberális politikának köszönhető. 1888-ban a gyarmati kori Yahualica területéhez tartozó összes közösségi földet felmérték és meghatározott földterülethez kötődő, családfők számára kiállított 16 hektáros magánbirtoklási jogokat kaptak az egyes indián családok.⁶⁰ Ez a földreform legalizálta a korábban közösségi tulajdonú, valamint a használaton kívüli (*tierras baldías*) földek eladását mesztic földbirtokosoknak. A már korábban mesztic rancherók számára bérbe adott földek ekkor legálisan is az ő tulajdonukká váltak.

Ekkortájt költöznek be azok a spanyol eredetű vagy mesztic családok a járásközpontba (különösképpen a Bustos és Pérez családot kell megemlíteni), akik a terület gazdasági, politikai vezetését folyamatosan magukhoz ragadták.⁶¹

A járás 20. századi történetéről csak nagyon kevés írott adat áll rendelkezésre.⁶² A forradalom után itt is kialakult egy regionális politikai elit, akiket *cacique*eknek nevez a szakirodalom (Montoya 1991). A *cacique* terminus ebben az értelemben már nem a prehiszán és gyarmati időszak indián előkelő rétegét jelenti, hanem azokat a földbirtokosokat, akik a konszolidáció időszakában erősítették meg politikai és gazdasági hatalmukat. Mint politikai főnökök egyfajta közvetítő szerepet tölthettek be a federális kormányzat és a helyi lakosság között. Régi stílusú, általában tanulatlan

⁵⁹ A Huasteca Hidalguense prehiszán kori történetéről lásd Ochoa 1979. A levéltári forrásokon alapuló gyarmati kori történetéről lásd Pérez–Gortari 1986; Gortari 1982; Escobar 1998 és Herrera 2007. A 19. századról lásd Escobar–Carregha coord. 2002.

⁶⁰ Ez volt a területen jól ismert *títulos de Anaya*. Lorento Anaya Huejutla politikai főnöke volt, aki a porfiriato idején a földek felmérését vezette (Schryer 1991:97).

⁶¹ A Schryer álta közölt források szerint 1897-ben a járás egyik legjelentősebb falujában, Santiagóban lakó hatvanegy nahua földműves adta el földhöz való jogát Preciliano Bustosnak, a 20. században a területen rendkívül nagy befolyással rendelkező Bustos család egyik őseinek, míg a család másik tagja, Isidro Bustos xocotitlai nahuáktól vásárolt földterületet (Schryer 1991:98).

földbirtokosrétegről volt szó, amely névlegesen támogatta Lázaro Cárdenas agrárista politikáját, annak helyi megvalósítását felügyelte, illetve lehetősége szerint manipulálta. Ennek során felhasználta nahuatl nyelvtudását, helyismeretét, lokális kapcsolatait.

A földreform – ellentétben a nagybirtokokkal övezett Huasteca Hidalguense északi területével, ahol a reform valódi struktúraváltást jelentett – a Huasteca hidalguense déli részén, így Xochiatipánban sem jelentett újabb földeket az indián közösségeknek. Csupán a korábban is birtokukban lévő föld jogcíme változott meg, és váltak azok hivatalosan is *ejido*-földekké, a mesztic birtokok pedig megmaradtak magántulajdonban (Schryer 1991:131–137).

Xochiatipán két legfontosabb *cacique* családja a Bustos és a Pérez família volt. A járási elnökök listáját elemezve látható, hogy 1943 és 1975 között az e két, kiterjedt családhoz tartozó személyek töltötték be a legfőbb politikai vezető tisztségét, majd – gyakran már tanár végzettségű – rokonaik az 1980-as években, sőt az ezredforduló környékén is felbukkantak e poszton.⁶³

Az 1930–1960-as éveket Xochiatipánban is átszövik a földbirtokosok közötti rivalizálások, melyek a visszaemlékezések szerint gyakran végződtek gyilkosságokkal, félmagánhadseregek összecsapásával. A családok közötti viták főként a földterületek miatt törtek ki, és gyakran “vendettákban” végződtek. Az *ejido*-rendszer kialakulásával csökkent a megvásárolható földterület, a ranchero családok újabb generációi gyakran csak egymás vagy az indián közösségekhez tartozó *ejido*-földek rovására tudtak új legelőkhöz jutni. A föld iránti igény főként az 1950-es évektől nőtt meg, amikor marhatenyésztés és kereskedelem jövedelmező üzletté vált, és Chicontepéc felé hajtván egyre drágábban lehetett eladni a marhákat. E mesztic elitnek képzettsége nem volt, a gazdasági felhalmozás és társadalmi mobilitás útját a földbirtoklás, marhatenyésztés, és a közeli indián közösségek feletti politikai hatalom biztosította. Ügyeltek arra, hogy jó kapcsolatokat alakítsanak ki a regionális *caciqué*ekkel, illetve Hidalgo állam és Mexikóváros befolyásos politikusaival. Ezt a klientúra-viszonyt a közös szívésségek és a komasági kapcsolatok alapozták meg.⁶⁴ A vidéki ranchero élet és kultúra jellegzetessége volt, hogy a családfők és fiaik életük egy részét a földbirtokuk mellett lévő házukban töltötték, irányították a szarvasmarhaállomány

⁶² A területről néhány hasznos adatot közöl Hernández Beatriz 1989, valamint Romualdo Hernández 1981. Schryer csak elvétve említi meg munkájában a járást. Elemzésemben így elsősorban az interjúk segítettek.

⁶³ A járási elnökök listáját 1944 és 1989 között közli Hernández Beatriz 1989:54.

⁶⁴ Meg kell említeni, hogy az itt élő Bustos és Pérez családok hatalma nem vetekedhetett az Atlapexcóban élő Nochebuena vagy a yahualicai Lara család befolyásával.

gondozását, és eladását. A járásközpont főtere mellett pedig volt egy kőből készült, többszobás, belső udvaros házuk, ahol a családhoz tartozó nők, fiatalabb gyerekek és az indián szolgálók éltek. A családfők innen irányították a helyi politikai életet.⁶⁵

Xochiatipánt csak száraz évszakban járható földutak kötötték össze a Huasteca hidalgüense más részeivel, érdekvédő szervezetek ekkor még nem léteztek. Hivatásos állami rendfenntartók, hadsereg sem volt a környéken, a rendet a *caciquék* félhivatalos magáncsapatái tartották fent. Élvezték az Intézményes Forradalmi Párt (PRI) támogatását, cserébe biztosítaniuk kellett a területen a nyugalmat, és a választásokon az indiánok szavazatait. Ők töltötték be a kereskedelmi közvetítő szerepét is.

A férfiak dominanciájára épülő mesztic ranchero társadalmat a férfiak "machismo"-ja, az öntörvényű büszkeség, a gyakori alkoholfogyasztás, a folyamatos hatalmi rivalizálás és az indián közösségek faji diszkriminációja jellemezte. Az 1950-es években a Perez család egyik ágának máig élő családfője a saját fiát lőtte agyon, amikor az éjszaka részegen dörömbölt az ajtón, a családfő pedig azt hitte, hogy ellenségei jöttek el érte, hogy megöljék.⁶⁶

A férfiak lovon, sombrero-ban jártak, fegyverüket mindig maguknál hordták, ha elhagyták a házaikat. A hatalmi rivalizálás miatt ebben az időben számos meggyengült mesztic ranchero család eladta birtokát, és inkább elmenekült a területről. A visszemlékezőekben az idősebb nahuák gyakran megemlézték, hogy ha idegen lovasokat láttak a falu felé közeledni, bezárták az ajtókat, és gyakran a környékbeli hegyeken kerestek menedéket. Az ajtókon való kopogtatás máig agresszív gesztusnak számít a falvakban. A ma kutató antropológusnak hamar rá kell jönnie, hogy egy család meglátogatásakor érdemes megvárni amíg a házbéliek észreveszik, hogy a kutya ugat, vagy esetleg szelíd hangon be lehet köszönni – de sohasem kopogtatni.

Az emberélet nem sokat ért, az indiánok ellen elkövetett atrocitások megtorlatlanok maradtak. Az idősebbek máig félve mutatják azt a dombot, amelynek tetején a terület egyik legkegyetlenebb földbirtokosa, Erasmó Bustos fegyveresei felkötötték néhány nekik ellenszegülő nahua fiát. A falvak lakosait kötelezték, hogy hétfégenként a járásközpontban közmunkát (faena) végezzenek, és gyakran saját ingatlanjaikat is velük építették fel. A társadalmi kontroll hatásos eszköze volt a *caciquék* által nagytételben előállított, és olcsón árult vagy terményért cserélt, cukornádból készült alkohol is.

⁶⁵ A vidéki ranchero élet, a hozzá kapcsolódó mentalitás és ideológia szemléletes antropológiai elemzését lásd Lomnitz-Adler 1992.

⁶⁶ Interjú Estanislao Martínez Leyvával (Santa Catarina Xochiatipan, 1999).

Az általam Pachiquitlánban, Xochiatipánban és Santiago Segundóban gyűjtött visszaemlékezésekben egyszerre bukkantak fel a nyílt erőszak emlékei, illetve egyfajta paternalisztikusabb, védelmező *cacique*-kép. Ennek az ellentmondásnak az oka, hogy a *cacique*k az általuk befolyásolt indián falvakat igyekeztek megvédeni a más járásokból, főként a Veracruz állam területéről érkező banditákkal szemben, a határmenti területeken pedig felléptek egyéb *cacique* családok földfoglalásai ellen. Egy ilyen összecsapásra került sor az 1950-es években is, amikor a betörő lovasok megostromolták a járás központját, majd a helyiek menekülésre késztették, és egy Pachiquitla melletti tűzharc után Pedro Bustos fegyveresei kiszorították őket a járás területéről.⁶⁷ Emellett továbbra is hozzájárultak a falvak közösségi ünnepeinek a költségeihez, és számos – főként gazdagabb, és befolyásosabb – indián család gyerekeinek a keresztaipjai lettek.

A *cacique*k máig élő családtagjaival folytatott beszélgetésekben az 1930 és 1970 közötti éveket inkább a béke és rend időszakaként jellemezték, amikor a forradalmi hagyományokat ápoló *cacique*k a cárdenista agrárpolitika jegyében egyfajta nyugalmat tartottak fent a járásban, és megpróbálták “civilizálni” az indiánokat.

A nahua lakosság írástudatlan volt, és nem beszélt spanyolul. Az itt élő indiánok ritkán jutottak távolabb a járásközpontnál. Az öregek visszaemlékezéseiben gyakorta megemlítődik, hogy a mesztic családoktól úgy tudták, a távolabbi városokba nem is engedik be azokat, akik hagyományos indián ruhában érkeznek és nem beszélnek spanyolul.

Aguirre Beltrán modelljét felhasználva, Xochiatipán tipikus menedékrégió volt. A marginális területen a mexikói forradalom sem tudott változtatni a korábbi viszonyokon. Az indián falvak nem közvetlenül a nemzetállamhoz, hanem a domináns mesztic központhoz kapcsolódtak. Nem létezett modern technológia, infrastruktúra, modern egészségügy, jól működő kétnyelvű állami oktatási rendszer, érdekvédelmi szervezetek, állami felzárkóztatási programok, stb. Az intézményesült politikai és ideológiai irányítás e domináns mesztic csoportok kezében volt, és közülük kerültek ki a régió állami és politikai vezetői is.

Az interetnikus kapcsolatokat az erőteljes diszkrimináció és az etnikai határok merevsége jellemezte. A mesztic családok tagjai egymás között házasodtak. A társadalmi modernizáció, egy indián értelmiségi réteg kialakulása, az indián falvak és a piac közvetlen kapcsolata, vagy az egyház nagyobb szerepvállalása és a felszabadítás teológiájának a

⁶⁷ Riport Pedro Bustos-szal. (Santa Catarina de Xochiatipán, 2002).

hatása is az ő közvetlen kontrolljukat veszélyeztette volna.⁶⁸ A térbeli marginalizáció mellett minden bizonnyal ennek is betudható, hogy a López Mateos (1958–1964) elnöksége idején bevezetett, kevésbé hatékony háromosztályos iskolák után, a kissé részletesebb tudást biztosító hatosztályos általános iskolák csak az 1970-es években jelentek meg a terület indián falvaiban.⁶⁹ A háromosztályos felső tagozatok – az ún. *telesecundáriák* –, pedig csak az 1980-as években kezdtek felépülni.⁷⁰ Alig jutottak el a területre az INI programjai, és a társadalmi mobilizációt célzó, tehetséges indián gyerekeket támogató ösztöndíj-rendszerről is csak az 1980-as évektől beszélhetünk. Ahogy Montoya megemlíti, a ranchero *caciquék* nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a társadalmi elnyomás mellett a falvak megőrizték zártságukat és saját kulturális gyakorlataikat (Montoya 1991:124).

Az 1960-as évek végétől kezdve a *caciquék* hatalma csökkenni kezdett a régióban, ahogy egy helyi tanár, Hilario megfogalmazta: „*az indiánok egyre rebellisebbek lettek*”. A terület társadalmi változását leginkább felgyorsító eseményt az 1970-es években kibontakozó nahua földfoglaló mozgalmak harcai jelentették. Az 1970-es években megépült a Tampicót Mexikóvárossal összekötő út, amely az addig nehezen megközelíthető Huasteca Hidalguensét is intenzíven bekapcsolta az ország gazdasági vérkeringésébe. A jól jövedelmező marhatenyésztés egyre nagyobb legelőket igényelt, amelyet csak jogtalan kisajátításokkal lehetett bővíteni. Ugyanakkor, ebben az időszakban már erősen érezte a hatását egy demográfiai robbanás a falvakban. A földnélküliség egyrészt társadalmi mozgolódást eredményezett, másrészt megjelentek a PRI által felügyelt, korporatív érdekérvényesítő intézményektől elkülönülő, független militáns agrárszervezetek, amelyek mozgósították az indián lakosságot.⁷¹

1975 és 1980 között a Huasteca Hidalguense területén élő nahua közösségek elfoglaltak 20 ezer hektár termőföldet. Bár a tiltakozások központja elsősorban Huahutla és Atlapexco járások voltak, Xochiatipan járásban Atlalco, Xocotitla, Ouatipa y Pocantla lakói szintén

⁶⁸ A korszak egyik fontos dokumentuma az 1960-as évek második felétől a járásban dolgozó, a felszabadítás teológiájával rokonszenvező, majd a területet emiatt elhagyni kényszerülő pap, José Barón Larios rövid írása (Barón 1971). A jelenleg Makuxtepetlában dolgozó atya tapasztalatait az 1999-es interjúm során is megerősítette (Macuxtepetla, 1999).

⁶⁹ Interjú Jacinto Bustos Cerecedóval (Santa Catarina Xochiatipan, 1999).

⁷⁰ A hároméves telesecundaria a Mexikói Állam által létrehozott speciális képzési fajta volt az elmaradott indián településeken. A folyamatos tanárhány miatt az egyes iskolákban nem speciális szaktanárok dolgoznak, hanem egy tanárhoz egy egész évfolyam tartozik, mindent ő oktat, a tananyag elsajátítását pedig a központilag elkészített, és – ha van áram – videolejátszó segítségével levetített oktatási anyagok könnyítik meg.

⁷¹ Közülük a legfontosabb az URECH (Unión Regional de Ejidos y Comunidades de la Huasteca Hidalguense) volt, amely az Atlapexco és Huahutla környéki földfoglaló parasztokat szervezte.

művelés alá vontak földbirtokosok magántulajdonában lévő földeket. A heves összecsapásokkal és áldozatokkal járó földfoglalások okozta társadalmi feszültség csökkentése érdekében 1981-ben Hidalgo állam akkori kormányzója Rojo Lugo, az ún. Huasteca Terv (Plan Huasteca) keretében kötelezte a földbirtokosokat, hogy adják el földjeik egy részét, amelyet állami költségen felvásároltak, és a korábbi *ejido*-földek kiegészítéseként szétosztottak az indián falvaknak (Ruvalcaba 1990).

A Xochiatipánban nagy földterülettel rendelkező mesztic családok is kénytelen-kelletlen eladták földjeik nagy részét, és 1996-ben a járáson belül senkinek nem volt 28 hektárnál nagyobb magánterülete.⁷² Bár a birtokstruktúra átalakítása csökkentette a járásban a társadalmi feszültségeket, a földhiányt csak részben mérsékelte. Máig megfigyelhetők a határviták, sőt a fegyveres leszámolások is. A járásközpontban gyilkossággal végződő fegyveres összecsapásra került sor 1995-ben.⁷³

A társadalmi feszültségek csökkentése érdekében az állam nagyobb infrastrukturális beruházásokat is elvégzett a területen, 1981-ben a COPLAMAR program keretében megépül egy gépjárművekkel is járható földút a járásközpont és Huejutla között, majd elkezdődtek a távolabbi indián falvakhoz vezető földutak építése is. 1982-ben bevezették az áramot a járásközpontba, és az évezred végére már minden indián falu rendelkezett elektromos ellátással a járás területén.

Az autókkal járható földút elkészülte az addig elzárt területet kezdte intenzívebben bekapcsolni a régió kereskedelmi vérkeringésébe. Ekkortól vált lehetővé a gazdasági migráció, melynek aránya máig folyamatosan nő az indián falvakban. A „menedékrégió” kezdett átalakulni. Az 1970-es évek mozgalmi és az 1981-es földkisajátítások véget vetettek a *caciquismo* egy korábbi, földbirtoklásra és az indián falvak nyílt felügyeletén alapuló korszakának. A korábban öröklődő családi minták is megváltoztak, a ranchero életmód reprodukálása helyett a nagyhatalmú mesztic családok fiatalabb generációinak új stratégiákat kellett kialakítaniuk a megváltozott helyzetben. Részben a földért kapott pénzt kereskedelmi tevékenységbe fektették, teherautót vásároltak. A földút és a Río Garcés fölé épített híd lehetővé tette, hogy a száraz évszakban és az esős évszak egy részében nagy tételben hozzanak be kereskedelmi termékeket a járásba. Ezek a teherautók tömegközlekedési eszközként is funkcionáltak. A másik stratégiájuk volt, hogy fiaikat, sőt lányukat is elkezdtek taníttatni, és kapcsolataikat kihasználva többüket biztos tanári állásba helyeztek el. Mindezt elősegítette, hogy még az ekkor felnövő mesztic generáció is

⁷² Interjú Jacinto Bustos Cerecedo járási titkárral (Santa Catarina Xochiatipán, 1996).

⁷³ „Campesinos baleados en Hidalgo”. La Jornada, 2005. július 8.

jól beszélte a nahuatl nyelvet, így a kétnyelvű oktatás széleskörűvé válása munkalehetőséget nyújtott nekik.

Ezek a változások átstrukturálták a helyi társadalmat. Kialakult – részben a helyi mesztic földbirtokosok kétnyelvű családtagjaiból, részben a gazdagabb és tehetségesebb, az 1980-as évektől ösztöndíjat kapó nahua családok tagjaiból – egy közvetítő réteg, a járásban dolgozó tanároké. Ez a réteg rendszeres állami fizetést kapott, egyre nagyobb beleszólása lett a helyi ügyek irányításába, és politikai szerepet is vállalt. Házukat a járásközpontban építették fel, onnan jártak ki tanítani a közeli indián falvakba. Az 1990-es évektől elkezdődött az orvosi ellátás kiépítése is, és egyre több egészségügyi alkalmazott töltötte munkaidejét a területen. A járásból 1996-ig csak a helyi kereskedők kisteherautóival, a platón szorongva lehetett bejutni Huejutlába, azóta az egyik másodosztályú mexikói buszvállalat napi rendszerességgel indít járatokat a régió központjába.

4.3. Pachiquitla

„Mondják, hogy régen a sas, amikor jöttek az aztékok, itt szállt el a hegyek felett. És mondják, hogy ahogy szállt, a szárnya árnyékot vetett a földre, és így jelölte ki, hogy hova kell letelepedni. És amikor az őseink jöttek, akkor látták, hogy a sas szárnya beárnyékolja ezt a helyet. Ezért telepedtek le itt. És itt volt víz, meg jó földek. Ez régen nagy település volt. A többiek meg mentek tovább, oda, ahol most Mexikóváros van. És ahova a sas árnyéka nem vetett árnyékot, oda később a meszticek telepedtek le.”

A falu egyik boltosa, Guancho így magyarázta el a helyi szóbeli hagyomány alapján, hogy a Tenochtitlánig vonuló aztékok rokonai, a falu mai lakosainak ősei, egykor miért éppen ezen a helyen telepedtek le.⁷⁴

⁷⁴ A történeti forrásokban Pachiquitla (és Xochiatipán) neve először a 17. század elején tűnik fel. Amikor Hernán Cortéz csapatai 1521-ben elfoglalták Mexikót, a Huasteca hidalguense déli része, köztük a mai Xochiatipán járás területe is egy kis, független állam (*señorio*), Meztitlán uralma alatt állt (Carrera 2007:49) Meztitlánt feltételezhetően Tula bukása után az onnan elvándorolt, Tizoac vezette toltékok és a Xolotl vezetésével a területre érkező nomád, vándorló csicsiméka népek alapították. Feltételezhetően már ekkor is éltek nahuatl nyelvet beszélő népcsoportok a területen. Bár az aztékok a 15. században benyomultak a területre, és 1487-ben Ahuízotl elfoglalta a Huasteca hidalguense északi, alacsonyabban fekvő részét – a mai Huejutlát, és az attól északra eső területet – Meztitlán és az ott lévő települések egészen a spanyol hódításig önállóak maradtak. Ennek valószínűleg politikai okai voltak. Ochoa feltételezi, hogy az aztékoknak érdekükben állt egy önálló független állam megléte az északkeleti részt megszállva tartó huasztékok és a délkeleten lévő totonákok között, hogy a két etnikum azték birodalom elleni szövetségét megakadályozzák. Ennek érdekében nahuatl nyelvet beszélő népcsoportokat is betelepítettek a területre (Ochoa 1979:74).

Pachiquitla ma a járás egyik legszegényebb és legnehezebben megközelíthető faluja. A járásközpontból indulva, a hegyek között kanyargó, kaptatókkal teli szűk ösvényeken gyalogolva, két és fél óra alatt érhető el. Az esős évszakban azonban a Pocantla környéki patakok megáradnak, és az ösvények időlegesen járhatatlanná válnak. 1996-ban ugyan építettek egy utat a faluhoz, ami nagy kerülővel szintén a járásközpontba fut be, de 2002-ig – egy rövid időszakot kivéve – egyetlen falubeli sem rendelkezett gépkocsival, ezért csak az egészségügyi alkalmazottak, a hétfői piacra érkezők, a falu boltjait ellátó környékbeli kereskedők és a járási közigazgatás emberei használták.

Pachiquitlának 2002-ben 1204 állandó lakosa volt, akik közel 300 nukleáris családot alkottak.

A falu településszerkezete rendkívül tömör, zárt mintát mutat. Jelentősen különbözik azoktól a völgyekben, patakok mentén elhelyezkedő szomszédos falvaktól, amelyek tágas, elnyúló, kertekkel övezett házak láncolatát alkotják. Pachiquitla egy kis fennsíkra települt, és az 1990-es évekre a népesség olyannyira megnőtt, hogy a fennsíkot teljesen elfoglalták a házak, sőt a hegy déli, fennsík alatti oldalát is belepték. A falu síkatorok rendszerére oszlik, amelyet csak néhol old fel az öt, kövel kikövezett, szélesebb járda. A járdáktól távolabb azonban nincsen tagolt utcastruktúra. Az egyes házak közötti terek rendkívül leszűkültek. E zsúfolt település minta elsődleges oka a patrilokális elhelyezkedés. A nahua társadalomszervezet alapegysége a kiterjedt nagycsalád (*kaltonkayotl*), amely három, olykor négy generációt is magába foglalhat. E nagycsaládok tagjai, ha lehetséges, akkor térbelileg is összetartó egységet alkotnak. A házaspár a szülők közelében, a családi házhelyen (*solar*) igyekeznek letelepedni. A pár lakhat a fiú apjának házában, de idővel önállósodik, és a szülők háza mellett építi fel a saját házát – gyakran a testvérek mellé –, tovább szűkítve a teret. A kiterjedt nagycsalád házainak ajtói az esetek nagy részében egymás felé nyílnak, így szimbolikusan is egy közösséget alkotnak. A házak előtt nincsen hely a kertek számára, néhol egy-két kósza gyümölcsfa jelzi az erre való törekvést. Hasonlóképpen nehéz az állatok tartása, a szabadon kószáló baromfik mellett egy-egy fához, oszlophoz kötött vagy szűk kerítéssel elzárt sertés látható.

A kis fennsík közepén helyezkedik el a falu főtere. Itt található a legfontosabb közösségi terek és épületek. A főter közepét a falu kibetonozott kosárlabdapályája foglalja el. Az egykor nyitott tér fölé 1999-ben – a modernizáció jeleként – egy palatetőt építettek. Ez még tovább növelte a faluban a zsúfoltság érzetét. A tér északi részén helyezkedik el a kápolna, keletre az *ejido*-tagok tanácskozásainak helyet adó épület, két tanári lakás, illetve 2002-ben a falu két iskolai számítógépe számára épített, zárható házikó. A tér nyugati

oldalán a régi rozzant, lassan összeomló iskola látható. Déli oldalán a kisméretű, fedett „galéria” kapott helyet, ahol a közösségi gyűléseket és a hétfői piacot tartják.

Az általános iskola alsó tagozatának épületeit a hegyoldalon, a felső tagozatát és az 1996-ban épült egészségügyi központot a zsúfoltság miatt már csak a fennsík alatti völgyben tudták felépíteni.

A házak térbeli struktúrája kihat a társadalmi élet jellegére is. Nincs elkülönülés, nehéz megteremteni az intimitást a falun belül. Ha valaki a házához tart, akkor a többiek háza előtt kell elhaladnia. Mindenki mindent hall, lát, ami bőséges információhoz juttatja a falu tagjait a másiktól, és ezek a falu pletykahálójában keringő vélt és valós történetek szerves részét képezik később a mindennapi beszélgetéseknek. Nahua szokás szerint a házak ajtóit mindig nyitva vannak, ha valaki otthon tartózkodik, azokat csak éjszaka csukják be.

Pachiquitla három falurészre oszlik. A falu felosztása közigazgatási jellegű, az egyes falurészekben lakókra nem vonatkoznak jól elkülöníthető szabályok a termelés, házasodás és csere tekintetében. Nincsenek utcanevek, a térbeli tájékozódást harminchét helyelnevezés segíti. Az egyes toponímiák egy-egy házcsoporthoz jelölnek, amelyek utalhatnak egy vagy több kiterjedt nagycsalád falun belüli elhelyezkedésére (pl. *autempa* – a tölgyfa közelében; *tzikatipa* – ahol a hangyák élnek; *camposanteno* – a temető mellett; *kuateno* – ahol sok a kígyó).

A lokális identitás mindennapi megélésének fontos eleme, hogy a névelnevezések során párhuzamosan létezik egy külső, a nemzetállam és hivatalnokai által fenntartott, hivatalos iratokban használt, illetve egy belső, általuk használt rendszer. Utóbbi esetében egy helybéli azonosítását a belső elnevezés, vagyis egy kereszt vagy becenév, valamint a toponímia együtt adja meg (pl. Chico de Xochitlalia – Chico, aki ott lakik, ahol sok a virág.) Ez az antropológus számára is megkönnyíti valakinek az azonosítását, mivel az endogámia miatt az apai és anyai vezetéknevek nagyon hasonlóak, a falu tagjait főként Hernándeznek, Martíneznek és Bautistának hívják.

A faluban található nahua házak között legáltalánosabb a tapasztott falú, egyoszthatú, döngölt földpadlós ház. Az ajtóval szemben helyezkedik el a házioltár, a ház szakrális központja. Az oltár egy kis asztalból, illetve a felette lévő családi és szentképekkel, virágvasárnapi pálmalevéllal fedett falrészről áll. A kis asztalon találhatóak a gyertyatartók, a kopáltartók, a szentek apró szobrai, a pap által megszentelt víz. Ide kerülnek a rituális alkalmakkor felajánlott étel- és italáldozatok. De a mindennapok során az asztal – lévén, hogy a legtöbb házban ez az egyetlen stabil bútordarab – a poharak, kanalak, gyógyszerek,

az óra, a gyerekek iskolai könyveinek, a kisméretű tévének, és egyéb használati tárgynak a tárolására is szolgál.

A házak egyik sarkában található a nyitott tűzhely és az edények. Melléjük, a ház oldalában állnak a bent tárolt termények. A helyiek a ruhákat és takarókat a falba vert szögeken, a ház oszlopain és a tartógerendákra kifeszített köteleken tárolják. A falak mellett vízhordásra használt műanyagvödrök, tárolásra szolgáló fémdobozok és összetekert gyékényszőnyegek sorakoznak. A nahua családoknak nincsenek ágyaik, bár a környéken elegendő fa található. A család tagjai – főként a hely szűkössége, illetve a trópusi meleg miatt – a döngölt, földpadlós szoba közepén, a földre leterített gyékényszőnyegekre fekszenek le. Az egyosztatú házban gyakran a család hat-nyolc tagja, olykor három generáció alszik együtt.

E hagyományos háztípusnak számos modernebb változata megtalálható a faluban. Az 1980-as években az állam ingyen palatetőt osztott a helybélieknek, és sok ház teteje – olykor az oldala is – ebből készült. Ez ellenáll a tűzvésznek, viszont meggátolja, hogy a zivatar alkalmával bármit is hallani lehessen a házakon belül. Az út megépülése, az építőanyag könnyebb szállíthatósága és a migrációs pénzek hazaáramlása következtében az ezredfordulótól kezdtek megszorodni a téglából vagy kőből épült, pala- vagy betontetős, többszogatú házak. Ma már a városba költöző fiatalok fő célja, hogy annyi pénzt összespóroljanak, hogy egy ilyen luxusszimbólumnak számító modern házat építhessenek.

A falut öt forrás látja el vízzel. Különösen a tavaszi szárazság veszélyes időszak, amikor a források kiszáradnak, és a helybelieknek az öt kilométerrel távolabbi völgyben elhelyezkedő folyóból kell felhozniuk a vizet. Amióta az út megépült, a járásközpontból lajtoskocsival is szállítanak vizet a faluba, hogy enyhítsék a vízhiányt. 2002-ben megépült ugyan egy vízszivattyú, amely a falu lakosait látta volna el a folyótól felpumpált vízzel, de ottlétemkor még nem működött.

A helyben lakó családok kivétel nélkül földműveléssel foglalkoznak. A falu földművesei egy *ejidó*ba tartoznak, földmagántulajdona senkinek nincs a faluban. 2002-ig pedig nem került sor arra, hogy valamelyik *ejido*-tulajdonos az 1992-es földtörvény értelmében kérte volna földje magántulajdonná alakítását. Az *ejido*-parcellák nagyrészt a fennsík környéki hegyoldalakban, kisebb részben pedig a déli folyóvölgyben találhatók. A földtulajdonviszonyokra jellemző, hogy 2002-ben a falu 875 hektár földterülettel rendelkezett, és a tizennyolc éves kort betöltött, a falu tagjainak számító férfiak száma (*faeneros*) 450 volt. 30 hektár földet a szintén drasztikus túlnépesedéssel és földhiánnyal küzdő, szomszédos Santa Teresa foglalt el illegálisan 1993-ban. A tizennyolc év feletti

földművesekre – függetlenül attól, hogy megházasodtak-e – átlagban 1,9 hektár jut. Ez a mennyiség – tekintve az irtásos-égetéses gazdálkodás jellegzetességeit, ahol 3-4 évi művelés után a földet évekre parlagon kell hagyni – az önellátásra és minimális felesleg megtermelésére ad lehetőséget. Ezt a gondot enyhíti ma már az elvándorlás, így sok fiatal, aki a falu tagjának számít, nem igényel földterületet.

A falubeliek a hagyományos eszközök, sarló (*huingaro*), bozótvágókés (*machete*) és ásóbot (*coa*) segítségével művelik meg a földet. Sem a hegyoldalak lejtési szöge, sem az ott élők anyagi helyzete nem teszi lehetővé, hogy gépeket használjanak. Az utóbbi években terjedt el a műtrágya és a rovarirtó használata. Ezek, valamint a földréteg eróziója, belátható időn belül még inkább csökkenteni fogják a föld termékenységet. A falu birtokában vannak még szabad ún. közösségi földterületek (ezek olyan közös tulajdonú földek, melynek tulajdonosát az *ejido*-rendszer kiépítésekor nem nevesítették), de ezek már rosszabb minőségűek, és olyan messze találhatók a falutól, hogy művelésük kevésbé gazdaságos.

A falu hagyományos munkarendje szerint a férfiak reggel hatkor kelnek. Ekkor már elkészül az asszonyok által készített tortillalepény, bab és kávé. A munka jellegéből adódóan egyedül, kalákában, vagy felfogadott munkásokkal (*peón*) indulnak el reggel hét óra körül a hegyoldalakban lévő földekre, hogy nyolc órakor elkezdhessék a munkát, ami általában este hatig tart. Csatlakoznak hozzájuk a nagyobb fiúgyermekek is, ha éppen nem kell iskolába menniük. Szombatonként jön el a közösségi munka (*faena*) ideje, amikor a falu vezetőinek irányításával az ösvényeket tisztítják, dolgoznak az iskola földjén (melyből az iskola kiadásait fedezik), vagy például járdát, közösségi házakat építenek. Az asszonyok csak a legnagyobb munkák idején mennek ki dolgozni a földekre, idejük jelentős részét a falu kulturális környezetében töltik. Hajnal ötkor kelnek, elkészítik a reggelit. Ezután kitakarítják a házat, elindítják iskolába a nagyobb gyerekeket, majd ebédet készítenek. Ezt vagy maguk, vagy valamelyik gyerek viszi ki a földön dolgozó férfiaknak. Délután ruhákat mosnak a forrásnál, vacsorát készítenek, és vigyáznak a gyerekekre.

A férfiak este hat-hét óra körül térnek vissza a munkából, majd először a falu valamelyik forrásánál lefürdenek. A vacsora után közösen italoznak, társalognak, az asszonyok pedig átmennek a szomszédokhoz, beszélgetnek vagy közösen nézik a televíziót.

A mindennapok rutinját a piacra menés izgalma váltja fel, ahova gyakran a gyermekeket is magukkal viszik. A járásközpontban szerdán egy nagyobb és vasárnap egy kisebb piacot tartanak. A családok itt adják el a feleslegüket, bevásárolnak és beszélgetnek a szomszédos

falvakból érkezőkkel. E napok délelőttjén rendezik a nahuatl nyelvű misét a járásközpont templomában, amin főként asszonyok és gyermekek vesznek részt.

A mindennapi beszélgetések nyelve a nahuatl. Az iskolai oktatásban részesült, vagy migrációs tapasztalattal rendelkező középkorú férfiak valamint a fiatalok beszélnek spanyolul. A falu ideiglenes lakosai közé tartozik kilenc máshol élő tanár, az orvos és két asszisztense. Ők csak hétfőtől péntekig tartózkodnak a faluban, nem tagozódnak be a helyi tisztségviselői rendszerbe sem, és a falu is kívülállónak tekinti őket.

A mexikói törvények szerint ma már minden gyermeknek kötelező elvégezni az általános iskola alsó és felső tagozatát, amit a helyi tanárok helyi-közzel igyekeznek betartatni. Az oktatás kétnyelvű, ahol fokozatosan vezetik be a spanyol tannyelvű órákat, majd a felső tagozatban már minden tantárgyat spanyolul tanítanak.

A felszínen békés falu egyhangúságát az ünnepek mozgalmassága váltja fel. Ilyenkor egyre-másra érkeznek haza az emelkedőkkel szabdalt ösvényen a Mexikóvárosban dolgozó falubeliek. A húsvéti szenthetet, az iskolai ballagásokat, a védőszent ünnepét (június 27-29.), a halottak napját (október 31. – november 2.) és a karácsonyt követő időszakban a falu újra elcsendesedik, az ünnepre hazatértekkel pedig újak indulnak el a városba szerencsét próbálni.

5. A *kostumbre*

5.1. A *kostumbre* kialakulásának történeti háttere

A gyarmati közigazgatás kiépítésével párhuzamosan a szerzetesrendek kezdtek el – Gruzinski (1991) kifejezésével – „a képzelet gyarmatosítását” a Huasteca területén. Számos oka van annak, hogy az itt élő nahuák a katolikus befolyás ellenére megőrizték vallásuk sajátos vonásait. A Huasteca hegyvidéki területeinek evangelizációja a 16. században az ágoston-rendiek fennhatósága alá került. 1559-ben ők kezdték el építeni a mai Huasteca Hidalguense területén Huautla és Yahualica templomait (Meade 1987:111). Tény, hogy vallási térítés szempontjából a mai Xochiatipan járás nem tartozott a kiemelten fontos területek közé. A nehéz domborzati viszonyok és az utak rossz állapota meggátolta, hogy nagyobb létszámú spanyol földbirtokos érkezzon ide. Kicsi volt az adófizetők száma, ennek következtében a gyarmati és egyházi adminisztráció is kisebb figyelmet fordított a területre.⁷⁵ Nem került sor nagyobb méretű áttelepítésekre, egyes közösségek szétszórására, új élelemszerző tevékenységek kikényszerítésére, mely gyors kulturális változással járt volna együtt. Ahogy Escobar elemzi, a spanyol gyarmati közigazgatás a Huasteca területén élő indián közösségeket is úgy integrálta be a gyarmati rendszerben, hogy a faluközösségek megőrizhették saját életmódjukat, az indián tanács (*cabildo indígena*) pedig ellátta az itt élők kollektív képviselőit (Escobar 1998:89–90).

Vallási szempontból fontos azt is kihangsúlyozni, hogy Latin-Amerika más részeihez hasonlóan az indiánok hitbéli ellenőrzése itt sem került az inkvizíció fennhatósága alá. Amint Gruzinski (1995:150–151) utal rá, Mexikóban a bálványimádás elleni kampányok sosem voltak annyira koncentráltak, alaposak és nagy területre kiterjedőek, mint ahogyan azt például a 17. században a mexikóvárosi püspök segítője Ruiz de Alarcón vagy az egyetem teológus rektora Jacinto de la Serna követelték.⁷⁶

⁷⁵ Carrera utal rá az 1778-as egyházi összeírás alapján, hogy ekkor 306 család lakott a járás indián falvaiban és a környékbeli kisebb haciendákon (Carrera 2007:70).

⁷⁶ Hernando Ruiz de Alarcón *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios* ..., (1629) illetve Jacinto de la Serna *Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656) című munkái nagy teret szentelnek a bálványimádás kérdésének, és rendkívül sok etnohistóriai adatot tartalmaznak. A két jelentős szerző munkáját azonban nem nyomtatták ki a 17. században.

Az eddig fellelt források nem számolnak be a régióban olyan gyarmati kori felkelésről, amelynek ideológiai bázisa vallási elemeken alapult volna, és jobban felhívta volna a politikai, egyházi vezetők figyelmét a területre.

Ludka de Gortari forrásfeldolgozása alapján tudjuk, hogy 1740-ben Santa Catarina Xochiatipan elkülönült Yahialicától, és ettől kezdve – a gyarmati kori közigazgatási terminológia szerint – önálló „*pueblo indio*” lett, alárendelt falvakkal és *rancheriákkal*. Ekkor érkezett állandó pap is a településre (Gortari 1986:53).

Carrerának (2007) a helyi *cofradía*-könyvek feldolgozása alapján tudjuk, hogy Xochiatipánban 1748-tól kezdve négy különálló *cofradía* működött.⁷⁷ Az indiánok által alapított *Cofradía del Santísimo Sacramento* (1748–1871), a *Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe* (1748–1853), a *Cofradía de las Benditas Ánimas* (1800–1860), illetve az ott élő, ekkor még kis létszámú fehér hacienda-birtokos és családtagjaik által alapított *Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores* (1819–1840). A területhez tartozó falvak lakosai különböző *cofradiákba* tartoztak, de általános szabály volt, hogy egy adott falu minden lakosa ugyanannak a *cofradiának* lett a tagja, társadalmi helyzettől függetlenül. Mindannyiuk központja a xochiatipáni Santa Catarina Martyr parókián volt. A *cofradiák* feladata volt a földművelési körrel összekapcsolódó, katolikus liturgia szerinti misék és vallási ünnepek megszervezése, a katolikus pap fizetése, a tagok kölcsönös segítése rossz termés, betegség, haláleset során. Ennek pénzügyi alapját a tagok befizetései, a közös földterületen megtermelt növények, illetve a szarvasmarha-tenyésztés biztosította.

A *Cofradía del Santísimo Sacramento* szervezte és támogatta anyagilag a Corpus Christi és a Húsvét ünnepét, a *Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe* feladata volt a Guadalupei Szűzanya kultuszának ápolása, valamint a karácsony és az újév ünnepének megszervezése. Emellett ez a két *cofradía* közösen támogatta a halottak napi ünnepségeket, egészen addig, amíg a megalakuló *Cofradía de las Benditas Ánimas* át nem vette annak szervezését.

A területen a *cofradiák* tevékenysége is hozzájárult ahhoz, hogy az írni-olvasni nem tudó indián lakosság körében a szentek kultusza ismert lett. Ugyanakkor bizonyos politikai és gazdasági függetlenséget is megőriztek a katolikus egyházzal szemben (szabadon választott tisztségviselők, önálló pénzügyi keret). Ez a viszonylagos függetlenség vallási

⁷⁷ A xochiatipáni *cofradía*-könyvek a plébánia egyik helyiségében heverték, a helyiek pedig nem tudták, hogy milyen fontos dokumentumokról van szó. A Huasteca területén ugyanis nagyon kevés forrást maradt fent *cofradiákról*. Elkezdtem e könyvek tanulmányozását, de hamarosan rájöttem, hogy feldolgozásukra a 18. századi történelmet alaposan ismerő etnotörténész szükséges. Felhívtam rá egy kollégám figyelmét, aki 2007-ben publikálta tanulmányát (Carrera 2007).

értelemben azt jelentette, hogy a *cofradiák*ba tömörült indiánok a jó termés, és a betegségek elkerülése érdekében végzett rítusok során a korábbi képzeiteket és vallási rítusaik elemeit is felhasználhatták (Carrera 2007:117–164).

Az önellátó közösségekben a katolikus kalendárium hozzákapcsolódott a földművelési körhöz, és a prehiszán ünnepek mintájára azok a szentek és ünnepek kaptak jelentőséget, amelyeket a termékenységhez, a halálhoz és az élelemnövények egyes fontos földművelési fázisaihoz kötődtek. Másrészt, ez teret engedett a katolikus képzetek szabad adaptációjának, az indiánok szemszögéből történő újraértelmezésének, és fenntartotta azoknak a rituális vezetőknek, sámánoknak az autoritását, akik a közösségekben éltek. Ezt elősegíthette az is, hogy a *cofradiák* etnikailag is különválasztották a lakosságot, mely feltételezhetően nem csak az eltérő társadalmi helyzetre, hanem a vallásgyakorlásban meglévő különbségekre is utalt.

A terület 19. századi egyháztörténete máig nincs feldolgozva. Annyi bizonyos, hogy a liberálisok győzelme, a vallási korporációk 1857-es betiltása után a *cofradiák* lassan megszűntek. A katolikus ünnepek megszervezése az egyes falvakon belül, az ettől kezdve vallási feladatokat is betöltő helyi tisztségviselői rendszer feladata lett. (Ezzel párhuzamos folyamat, hogy a független Mexikó közigazgatásának kiépülése után az indiánok kollektív képviselőt ellátó indián tanács, a *cabildo indígena* is elvesztette legitimitását, és visszaszorult az egyes falvakba.) Ez szintén hozzájárult a hagyományos vallási formák fennmaradásához. A mexikói forradalom utáni kormányzatok tudatosan törekedtek az állam és az egyház szétválasztására, és az egyházi hatalom korlátok között tartására. Ezáltal a marginális indián területeken, amilyen Xochiatipan is, ahol a hívek kevésbé tudtak anyagilag hozzájárulni az egyház működéséhez, máig megfigyelhető a paphiány.

A katolikus egyház a 20. század második felében megpróbált aktívabban jelen lenni a xochiatipáni falvakon belül. Ennek érdekében a falvak befolyásos és elismert tagjait kiválasztották, és katekétának képezték ki. Ők olyan, írni-olvasni tudó, spanyolul is beszélő nahua földművesek, akik a többiekénél mélyebben ismerik a Bibliát. Mivel nem szentelték őket pappá, ezért misét nem tarthatnak. Vészhelyzetben azonban joguk van a fiatal gyermekeket megkeresztelni, és a haldoklókat meggyóntatni, majd eltemetni. Ők szervezik a hetenkénti két-három közös imádkozást, felolvassák nahuatlul a szent szövegeket és elmagyarázzák azok jelentését.

Az indián katekétákat az 1960–1970-es években még a *kostumbre* elleni nyílt fellépés szellemében nevelték. Ez a konfrontáció jellemezte a papi tevékenységet is, bár a falvakkal kialakított kapcsolat függött a konkrét pap személyiségétől is. Ahogy Hernández Cuellar

(1982:95–106) saját tapasztalatai alapján leírja, a cél a sámánok megbélyegzése és nyílt elítélése volt a nyilvános prédikációkon, a rítusok közvetlen összekapcsolása az ördög (na. *tlauelilok*) tevékenységével és céljaival. Nagy hangsúlyt kapott az isteneket, lelkeket megszemélyesítő, rítusokon használt papírfigurák hatékonyságának megkérdőjelezése, az étel-és italáldozatok elítélése.

Az általam gyűjtött visszaemlékezésekben is felbukkantak azok a történetek, amelyek a környékbeli szent hegyek deszakralizálását, az oltárok összetörését mesélték el. A helyi folklórban ezek a cselekedetek mindig valamilyen rituális büntetést, betegséget vagy halált vontak maguk után.

“Ez még a régi pap idejében történt, aki nem tisztelte a szokást. Felküldött néhány katekétát a hegyre, hogy dobálják el a betegek ruháit és a követet, ahova a sámánok az ajándékot teszik. Így is tettek. De néhány nap múlva kettőbe belesújtott a villám és meghaltak. Tisztelni kell a hegyeket. Engedélyt kell kérni, és nem szabad szétdobálni azt, amit ott látsz, mert a szentek megharagszanak “. (Rosa Hernández Reyes, Xochiatipan Santa Catarina, 1996.)

Ettől az időszaktól kezdtek a terület indián településein fokozatosan családi körbe visszaszorulni a sámánok által vezetett hagyományos közösségi ünnepek, például a falvak közös termékenységi rítusai.

Az 1980-as években kezdődő, és Xochiatipan járásban leginkább az 1990-es években teret nyert „új evangelizáció” katolikus mozgalmával egy toleránsabb pasztorális irányzat vált elfogadottá. Bár a hangsúly megmaradt a hivatalos katolicizmus tanításainak elmélyítésén, annak módját nem elsősorban a nyílt konfrontációban látták. A katekéták segítségével nagyobb hangsúlyt helyeztek a gyermekek megkeresztelése előtt a szülők oktatására, a házasság előtti képzésre, valamint az átmeneti rítusok helyes megtartására. E folyamat része volt, hogy egyes ártalmatlannak vélt, a termékenységi körhöz kapcsolódó rítusokat elfogadtak. Így például pap is jelen van, amikor az esőt hozó Keresztelő Szent János faszobrát megmossák a patakban. Sok helyen a papot is meghívják a ma már családonként rendezett *elotlamanilistli* ünnepére, hogy szentelje meg az új kukoricát. Sőt, a helyi pappal és a falubeli katekétákkal folytatott beszélgetésből kiderült, hogy az egyház egyre inkább feladatának tekinti az indiánok felvilágosítását saját jogaikról a társadalomban. A katolikus egyház álláspontjának megváltozását mindenképpen

elősegítette a protestantizmus egyre erőteljesebb térhódítása Mexikó indiánok által lakott területein, amivel nagyon nehezen tudják felvenni a versenyt. (Részletesen lásd később.)

Pachiquitlánban a sámánok által vezetett rítusok többsége mára a családok körébe szorult vissza, de korántsem tűnt el. Élesebben elkülönült viszont a határ a nyilvános és családi rítusok között, és lecsökkent azoknak a közösségi ünnepeknek a száma, ahol a sámánok nem csupán a falu tagjaiként, hanem tevékeny vallási specialistaként vesznek részt.

A 20. század végén a járás 17 ezer lakosának hitbéli támogatását egy, olykor két katolikus pap látta el. Ők évente általában kétszer jutottak el Pachiquitlába. A falu védőszentjének az ünnepére, és ha külön megkérték őket, akkor az iskolai ballagásra jöttek el. A nagyhét idején Guadalajarából érkeztek pár napra katolikus misszionáriusok, akik között pap, fogorvos és számos lelkes fiatal is volt. Olykor, rendszertelen időközökben, a huejutlái papnevelde tanulói is végeztek egy-két napos misszionáriusi munkát a faluban. A pap a falu védőszentjének ünnepén általában reggel érkezett, megtartotta a misét, áldoztatott és megkeresztelte az elmúlt évben született gyermekeket. Ugyanilyen tömeges módon, egymás után összeadta a házasodókat, gyóntatott, házat szentelt és még a koraesti körmenet előtt visszaindult a járásközpontba. Ebből is látszik, hogy az indiánokkal való személyes foglalkozás lehetősége máig erősen korlátozott.

Pachiquitlánban 1998-ban három katekéta tevékenykedett, 2002-ben azonban már csak egy dolgozott közülük. Feladatuk nem mentesítette őket a helyi tisztségek betöltése alól, a poszt önkéntes, amiért nem kaptak fizetést, munkájuk pedig sok időt rabolt el a családjuktól, ezért néhány éves szolgálat után gyakran abbahagyták munkájukat.

Ha valaki Pachiquitlánban megkérdezi az ott élő nem protestánsoktól, hogy milyen vallásban hisznek, általában a következő választ kapja: *a mi vallásunk a szokás*. De a helybéliek a spanyol nyelvből átvett *kostumbre* kifejezéssel utalnak az összes olyan kulturális gyakorlatukra is, amelyet a múltból, az ősöktől eredeztetnek. Sőt e kifejezéssel fogalmazzák meg azokat a normákat is, amelyek betartásával a világ, az egyént körülvevő társadalmi és természeti környezet a leginkább átlátható, biztonságos és élhető. Az elnevezés hasonlósága természetesen arra is utal, hogy e normáknak a hátterében vallási előírások állnak.

A katolikus egyház törekvéseivel szemben a faluban élő nahuák a *kostumbrét* egy olyan összefüggő rendszerként értelmezik, ahol annak különböző történeti korszakból származó elemeihez maguk próbálnak koherens jelentéseket adni. Saját vallásukat elkülönítik az aztékok, vagy a katolikus tanokat nem ismerő ősök pogány vallásától. Habár tisztában vannak azzal is, hogy az eltér a környékbeli meszticek elképzeléseitől, ők maguk ezt nem

tekintik önálló vallási rendszernek, hanem a katolicizmus egy sajátos, számukra leginkább megfelelő formájának gondolják, és a természetfeletti lényekkel kialakított hatékony stratégia részeként értelmezik. Bármelyik sámán, akivel alkalmam volt dolgozni, határozottan állította, hogy katolikus, képzetrendszere, rituális tevékenysége nem ellentétes a katolikus tanításokkal, csupán annak az ősök hagyományaira is épülő változata.

A szokás világképét, a rituális tevékenységek módját a szóban átadott mítoszok, a pap és a katekéták által közvetített bibliai tanítások, valamint a ma élők folyamatosan változó tapasztalatainak kreatív értelmezése nyújtja. Egy olyan rugalmas rendszer, amelybe képesek voltak az új tapasztalatokat, szimbólumokat, istenségeket beilleszteni. Ez a vonás szintén egy közös prehiszán mezoamerikai hagyomány része, ahol az egyes istenségek, természetfeletti lények „kulturális cseréje”, adaptációja folyamatosan megfigyelhető volt az egyes népek között.

Van't Hoof (2003:77–78) a keresztényesített nahua vallás kifejezést használta a képzetrendszer jellemzésére. Saját tapasztalataim alapján szintén ezt a kulturális folytonosságot emelem ki, hangsúlyozva, hogy nem egy lezárt folyamatról van szó, és az értelmezésnél a nahua közösségek belső dinamikáját is figyelembe kell venni. Pachiquitlánban a gyarmati kortól a keresztény képzetek szabad adaptációja és szimbolikus újraértelmezése zajlott le, ennek a kereteit és irányait pedig jórészt a helybeliek szabták meg az évszázadok során.

5.2. A *kostumbre* világképe

A nahuák közötti keresztény evangelizáció egyik fontos problémája volt, hogy a térítők mit kezdjenek a nahua világképpel, illetve az abban megjelenő természetfeletti lényekkel. Ahogy Burkhart (1989:37–39) elemzi, a prehiszán nahua gondolkodást egyfajta dialektikus dualizmus jellemezte. A rend időszakos volt, kaotikus erők lakoztak a centrumban és a periférián is. A rend és a káosz, a struktúra és antistruktúra egy nagyobb mintán belül kapcsolódott össze. Az entrópiikus erők erodálták a rendet, de maguk is termékenyek és egy új típusú rend megteremtői voltak. Ezek az erők tehát funkcionális részei voltak a prehiszán nahua kozmosznak. Ez a gondolkodás nyilvánult meg a prehiszán időszemléletben, és az istenekkel kialakított kapcsolat jellegében is.⁷⁸ Habár a káosz és a kozmosz váltakozása, az egyes világok elpusztulása hosszútávon elkerülhetetlen volt, az

emberi cselekedetek tevékenyen befolyásolhatták annak bekövetkeztét. A rítusok helyes időben és helyes módon való megtartása időlegesen elősegíthette az adott világ fennmaradását.

Az elsődleges cél nem az üdvözülés volt – bár az evilági élet a nahuáknál is befolyásolta a túlvilágon elfoglalt helyet –, hanem a kozmikus rend minél hatékonyabb fenntartása. A nahua istenek és természetfeletti lények nem bírtak szilárd morális jegyekkel. Szeszélyesek voltak, az egyik világban a rend megteremtőiként, máskor viszont éppen a káosz előidézőiként jelentek meg. Isteni jellegük számos formában megmutatkozhatott, néha ellentmondásosan is, olykor egymással ellentétes dolgokat kifejezve a különböző formájukban (Smith 2002:188–208). Az istenek megjelenhettek rituális tárgyakban, képeken és emberi alakban is. Antropomorf lényként voltak köztük iszákosak, bajkeverők, jó szándékúak, kultúrhősök.

Ezek az eltérések megnehezítették a katolikus evangelizációt, és Pachiquitlánban ma is tetten érhetők a két rendszer adaptációs folyamatának a különböző rétegei. A térítés során a papok az egyén túlvilági életben elfoglalt helyét a katolikus erkölcs betartásának függvényeként jelölték ki. Az istenségeket pedig vagy egy szenttel próbálták közvetlenül behelyettesíteni, vagy pedig isteni, félisteni státuszukat megvonva azokat az ördöggel, vagy az ördög szolgáljaival igyekeztek azonosítani.

Pachiquitlánban a katolicizmus helyi adaptációi során megfigyelhetjük a közvetlen analógia (lásd pl. *Tonanatzin* és a Guadalupei Szűzanya azonosítását), a behelyettesítés (pl. *Tlaloc* esőisteni szerepét Keresztelő Szent János vette át) és a státuszváltás (pl. *Tlakatekolotl*, *Miktlantektl* az ördög megjelenési formáivá váltak) számos változatát.

1996 és 2002 között folyamatosan gyűjtöttem mítoszokat Pachiquitlánban és Santa Catarina Xochiatipánban, részt vettem gyógyító és termékenységi rítusokon, riportokat készítettem sámánokkal, katekétákkal és más helybéliekkel. Az alább ismertetett világkép az így szerzett információknak a feldolgozásán alapul. Mint minden ilyen típusú leírás, amely kivetít egy merev rendszert, ez is magában hordoz egyfajta rugalmatlanságot, mivel a falubeliek elképzelései nem teljesen azonosak, az egyik embernek több, a másinak kevesebb ismerete van róla, és az elképzelések olykor egymásnak is ellentmondanak. A további kutatásaimhoz azonban szükségesnek tartom ezt felvázolni. E helyen arra sincs

⁷⁸ Mindezt jól mutatja az azték teremtéstörténet, melynek szemléletes ábrázolását a mexikói régészeti leletek egyik legimpozánsabb tárgyán, a 18. század végén Mexikóváros központjában megtalált Napkövön figyelhetjük meg.

mód, hogy az általam gyűjtött összes mítoszt bemutassam, de számos esetben igyekszem utalni rájuk.

A *kostumbre* világképe szerint az élő és halott embereknek, valamint az állatoknak, növényeknek, természeti helyeknek és természetfeletti lényeknek lelkük van, ezért élő, cselekvő entitásként viszonyulnak hozzájuk. Ezek az entitások az univerzum különböző részein találhatók. A helyiek az univerzumot négy fő szintre tagolják: az égi szférákra (na. *ilhuikak*), a földi világra (na. *tlali*), a vízi világra (na. *apan*) és a földalatti világra (na. *miktlan*).⁷⁹

5.2.1. Az égi világ (*ilhuikak*)

A pachiquitlai kápolna oltárképének tetején még ma is egy napszimbólum látható. A nap alatt Jézus Krisztus képe, majd egy sorral alatta az első mexikói szent, a Japánban mártírhalált halt Szent Fülöp, Szent Péter és Szent József képe bukkan fel. Az oltáron látható szobrok között feltűnik Jézus Krisztus, a Guadalupei Szűzanya, Szent Péter és Szent Pál alakja. Mindez egyfajta vizuális útmutatót is ad a helyieknek az égi szféra elgondolásához, amibe beleillesztik saját prehispán eredetű természetfeletti lényeket is.

A legfelső égi szférában található a legfőbb isten *Totiotzi* (Atyácskánk), akit a keresztény Istennek tekintenek. Korábban a fényt, életet és energiát biztosító nappal azonosították. *Mi már nem az égiteket imádjuk* – jelentették ki a helyiek, amikor erről kérdeztem őket, és így határolódtak el a kereszténységet nem ismerő őseiktől.

A földművelési körhöz kapcsolódó eseményeknél azonban az égiteknek máig fontos szerepük van és önálló entitásként jelennek meg. A növények vetésére a legjobb a növő vagy telihold idejét választani, amikor a hold erősebb, és akkor „többet ad” a növény. A holdat (na. *metzli*) emellett közvetlen kapcsolatba hozzák a nők termékenységével, és a Guadalupei Szűzanyával is. A száraz évszakbeli kukorica vetésének legmegfelelőbb időpontja december 12., a Szűzanya ünnepének a napja. A csillagok (na. *citlalimej*) szintén segítenek a növényeknek, mert az ő könnyük biztosítja a reggeli harmatot.

⁷⁹ Gómez a veracruzai Chicontepepec területén élő nahuáknál végzett vizsgálata alapján megpróbálja az ősi azték kozmoszfelosztást felhasználva (kilenc felső szint, a föld felszíne, tizenhárom földalatti szint) rendszerezni a természetfeletti lények mai helyét, rendkívül szoros – olykor kissé erőltetnek tűnő – kontinuitásba állítva az egykori azték kozmológiát a maival (Báez-Jorge-Gómez 1998). Ennyire pontos rekonstrukciót esetben nem lehet elvégezni.

Isten közelében él Szűz Mária és az angyalok is. Mária számos alakját tisztelik a helybeliek, közülük a legnépszerűbb – a már említett – Guadalupei Szűzanya.⁸⁰ Őt a helybeliek közvetlenül azonosítják *Tonantzinnal* (Anyácskánk), a föld és a női termékenység prehispán időszakból származó nahua anyaistenével. A különbséget csupán abban látják, hogy mikor milyen nyelven utalnak rá. A helyi mítoszok szerint, amikor József és Mária menekült a katonák elől, utóbbi ivott egy patakából. A vízzel együtt egy, a patak vizén úszó virágszirmot is lenyelt. Így termékenyült meg, majd szülte meg Jézust. A helyiek szerint a nahua asszonyok hímzett ingjén és szoknyáján lévő virágmotívumok, az esztétikai hatás mellett, a nőiesség és termékenység szimbólumaként erre is utalnak. A falu egyetlen női tánccsoportja, a tíz-tizennégy éves szűz lányokat tömörítő *virgenciták* (szüzeckék) vagy *inditák* (indián kislányok) szintén az ő védnöksége alá tartozik. Ők táncolnak a falu legfontosabb ünnepein, így december 12-én Mária és a szentek szobrai előtt. A Szűzanya felügyeli a falubeli bábák munkáját is. Utóbbiak december 24-én este a templomban imádkoznak, hogy „a Kisjézus születése könnyű legyen”.

Az égbolt legfelső szférájában él Jézus Krisztus is. Megfigyeléseim szerint a helyiek számára Krisztus gyakran a Máriával való viszonyában értelmeződik. Például a faluban található bibliai képeken, ábrázolásokon túlsúlyban vannak a védtelen gyermeket és a kereszten szenvedő, vagy a keresztről levett Jézust ábrázoló képek, és ritkábbak a tanító, felnőtt Jézust ábrázolók.

A mítoszok szerint egykor a Sátán és a bukott angyalok is a mennyben éltek. Azonban folyton bajt okoztak, ezért Isten vagy (más verziókban) Jézus Krisztus kikergette őket a mennyből, és azok a földön találtak menedéket. A környékbeli Postektepelt hegyet pedig, ami *axis mundi*ként összekötötte a földet az ég legfelső szintjével, hét (más mítoszverziókban három) részre törte, hogy azok ne tudjanak visszatérni oda. Egyéb változatokban az esőistenek azért rombolták le a hegyet, mert az emberek felmásztak rajta, és ételt loptak az istenek kamrájából.

Az ég alsóbb szintjén élnek a katolikus szentek, akik folyamatosan közvetítenek Isten és az emberek között, és akikkel a nahuák közvetlen kapcsolatban állnak. A katolikus kalendárium bevezetésével az év bizonyos napjai egy-egy szent jellegzetes megnyilvánulásának időszakai lettek. A térítés során a katolikus kalendárium és a földművelési kör összekapcsolódott, így az élelemnövények, valamint a munkafolyamatok

⁸⁰ A Guadalupei Szűzanya mexikói kultuszáról írott, rendkívül széleskörű szakirodalomból lásd pl. Nebel 1995; Wolf 1958.

is egy vagy több szent védelme alá kerültek. A szentek sokaságából azok váltak fontosabbá, akiknek a kalendáriumi napja egy fontos munkafolyamat időszakára esett.

A tavasszal aratott cukornádat Szent József (március 19.) és Szent György (április 24.) felügyeli. A kukorica számos szent oltalma alatt áll. A nehéz fizikai munkával járó talaj előkészítése, felégetése, majd a kukorica vetésének ügyelője a földművesek védőszentje Munkás Szent Izidor (május 15.). A helybeliek május közepén kezdik el az erdő kivágását, és a talaj megtisztítását, hogy a területet két héttel később felégethessék, majd elvethessék bele a kukoricát. Ő ügyel arra, hogy kikeljenek a magok, és az állatok, bogarak ne egyék meg azokat. A kukoricának emellett van egy prehispán eredetű védőszentje is, *Chikomexochitl* (Hét virág), a szöke bajkeverő gyermek (lásd később), aki egyes vélemények szerint szintén a mennyben tartózkodik, ő Jézus egyetlen unokatestvére (Szeljak 1999). Szent Antal napján (június 13.) kell elültetni a körömvirágot (*sempaxúchitl*), hogy az esős évszak végén ezzel díszíthessék majd fel a halottak napi oltárt. A csilipaprika Keresztelő Szent Jánosnak jutott. A falubeliek szerint Isten először a cukornádat adta neki, ő készítette az első cukornádsajtolót (*trapiche*) és pálinkát is. Az emberek azonban folyton ellopták az édes nádat, ezért mérges lett és kérte Istent, hogy adjon neki új növényt. Megkapta az erős csilipaprikát, így lett Szent Józsefé a cukornád és a vele kapcsolatos munkák felügyelete. Keresztelő Szent Jánosnak az eső elhozásában és az egyéb élelemnövények támogatásában is fontos szerepe van, mivel napját az esős évszak elején, június 24-én ünneplik, amikor a néhány héttel azelőtt elvetett kukorica számára rendkívül fontos a bőséges csapadék. A szentet a legöregebb esőistennek tartják, akinek hatalma van esőt hozni. Ugyanígy felel az esőért Szent Péter is.

A szenteknek ezt a közvetítő szerepét használták fel a térítők arra is, hogy egyfajta „keresztény geográfiát” alakítsanak ki az Újvilágban. A 16. századtól kezdve a térítés fontos eleme volt, hogy az indián településeket egy-egy katolikus védőszent oltalma alá helyezték.⁸¹ Pachiquitla védőszentje Szent Péter (június 29.) lett, aki leginkább felelős a falu biztonságáért. Az ő szobra a legnagyobb, és az oltár központi helyén található a falu kápolnijában. Ünnepe az év központi eseménye a faluban, amit 1996-ig hat, majd ezt követően három napon keresztül tartottak meg.

A katolikus szentekhez fűződő kapcsolat a személyes sors esetében is fontos. A

⁸¹ López Austin hívja fel rá a figyelmet, hogy a térítés ebben az esetben is prehispán kulturális párhuzamokat követett. Minden prehispán településnek, városrésznek volt egy védőistene – a gyarmati kori forrásokban *dios abogadoként* említik őket –, akiktől a település, városrész lakói származtatták magukat, és akinek a legnagyobb ünnepeket szentelték (López Austin 1998:47–76).

sámánok látomásaiban szintén megjelenhetnek különböző szentek, angyalok, akik a *Totiotzítól* származó tudást közvetítik nekik. Többen megemlégették Porres Szent Mártont, az egykor Limában gyógyító és kórházat alapító domonkos rendi mulatt szerzetest, akit a sámánok védőszentjének is tekintenek. Ugyanígy a szentektől kaphatnak tudást és képességet azok, akik egy-egy mesterséget akarnak elsajátítani.

A katolikus szentek, miközben dolgoznak az emberekért, elfáradnak, szeretnek jókat enni, inni, cigarettázni. A rituális felajánlások során ezért ételt, italt kell adni nekik, akár a többi, prehispán eredetű istenségnek. Az ünnepek előtt új ruhába öltöztetik és feldíszítik őket, fejükre színes papírból vagy virágból font koronát, kezükbe pedig virágot (na. *xochitl*) helyeznek. Az ünnepen zenélnek nekik, táncolnak a szobraik előtt, hogy ők is vigadjanak. A visszaemlékezések szerint az elmúlt évtizedekben többször megesett, hogy ha az esős évszak első felében nem esett elég eső, a falu védőszentjének faszobrát megkötözték a templomban, és megfenyegették, hogy „*Pedrot nem engedjük el, és nem vesszük ki az ünnepen a körmenetre, ha nem ad esőt*”. A Szent Péter kezében lévő kulcs ugyanis nemcsak a mennyország kapuját nyitja, képes kitárni azokat az ajtókat is, ahonnan az eső lezúdul a földre.

A védőszent 2002-ben rendezett ünnepén a körmenet megállt a falu legnagyobb forrásánál, a forrást kopálfüsttel megtisztították, majd a szent faszobrát (Szent Pál és Krisztus faszobra mellett) egy asszony vízbe mártott virágszirmokkal átdörzsölte, „*hogy a szent felfrissüljön és legyen ereje a faluért dolgozni*”. A szomszédos San Juan de Tlaltecátla településen pedig június 24-én, Keresztelő Szent János (na. *San Juantzi*) faszobrát rakják bele a patakba ugyanebből a célból.

Az 1980-as évek végéig szokás volt Pachiquitlánban, hogy a falu és a környékbeli falvak sámánjai szárazság esetén összegyűltek, és szárnyasokkal a kezükben hét napig táncoltak a kápolna oltára előtt.⁸² Eközben a szájukból pálinkát köptek Szent Péter és Szent Pál faszobrára, hogy legyen erejük dolgozni. A rítus végén pedig a helyi zenészek kíséretével a szentek faszobrait is felvitték a legfontosabb szent hegy, a Kojotok-hegyének tetejére, ahol rituális felajánlást adtak az isteneknek.

Az égi szféra alsóbb szintjén élnek az esőistenek. A spanyol nyelvű beszélgetésekben szentekként vagy angyalokként is említik őket a helybéliek. Nahuatl nyelven *Tatamej*

⁸² A mítoszok és a rítusok során gyakran felbukkanó hetes szám a nahua gondolkodásban a tökéletesség, bőség kifejezője (Barón 1994:168–169).

(apák, nagyapák vagy ősök) néven utalnak rájuk.⁸³ Közéjük tartozik a Mennydörgés (*Tlatomonhketl*), a Villámlás (*Tlapetlanihketl*), a Vihar (*Tlakiyauilhketl*) és maga a legidősebb Tata, Keresztelő Szent János. Utóbbi szintén rávilágít a *kostumbre* sajátosságaira: a keresztény szent a prehispán természetfeletti lények apjává vált. E mögött valószínűleg az a folyamat figyelhető meg, hogy a legfőbb azték esőisten, Tláloc, a gyarmati kori térítés során közvetlenül azonosult Keresztelő Szent Jánossal, míg kisebb rangú segítői az ún. *Tlaloques* a szentek státuszát kapták meg.

Az esőisteneket *Totiotzi* küldi, hogy legyen eső, és ne szenvedjenek annyit a földön az emberek. Ők azok, akik megtalálták a legfontosabb régióbeli szent hegy mélyén lévő kukoricát is. Ezt meséli el a faluban gyűjtött egyik mítosz is:

„Volt egy nagy hegy, felért egészen az égig. Úgy hívták, hogy Postektitla tepetl. Egyszer az esőistenek meglátták, amint a hangyák magokat cipelnek magukkal. Ekkor elkezdtek tanakodni: „Vajon honnan hozzák a magokat ezek a kis állatok?” Megkértek egy madarat, akit Andrásnak hívtak, hogy derítse ki. A madár elment és csőrével megkopogtatta a hegyet. Hallotta, hogy a hegy belseje üreges, és látta, hogy a hangyák onnan hozzák ki a magokat. Visszament és ezt elmondta az esőisteneknek. Ekkor az esőistenek így szóltak: „Le kell rombolnunk ezt a hegyet, hogy megszerezhessük a magokat!” A fiatal esőistenek, a Villámlás, a Mennydörgés és a Vihar elkezdtek ütni a hegyet. Mennydörögtek, villámlottak, de nem tudták lerombolni azt, kudarcot vallottak. Ekkor elküldték apjukat, akit Keresztelő Szent Jánosnak hívtak. Ő volt a leghatalmasabb esőisten. Már öreg volt, de még erős. A fiai elküldték, ő pedig kétszer rávert botjával a hegyre. A hegy pedig ledőlt és három részre esett. De Keresztelő Szent János a nagy erőfeszítéstől elájult egy rövid időre. Ekkor a fiai meglátták a hegy belsejében a kukoricamagokat. Gyorsan összeszedték a fehér kukoricaszemeket, és azokat vetették el. Ezek voltak a legjobbak. Amikor pedig Keresztelő Szent János magához tért, neki már csak a villámlástól félig megégett sárga, és a teljesen megégett fekete kukoricaszemek maradtak. Ő végül azokat vetette el. Ezért vannak a fehér, sárga és fekete kukoricaszemek.” (Emilio Hernández Tapia, Pachiquitla, 1999)

⁸³ A tata a nahuatl rokonsági terminológiában apát és nagyapát is jelenthet. Ha e két terminust közvetlenül meg akarják különböztetni, akkor a *ueyi tata* terminust használják a nagyapára. Ugyanakkor a kifejezés átfogó módon utalhat magukra az ősökre is, akik lehetnek közvetlen vérszerinti ősök valakinek, vagy egykor a faluban élt emberek.

A mítosz utal a növénytermesztő, letelepült életmód kialakulására, melyben fontos szerepe volt a kukorica megszerzésének. Metaforikusan a szent hegy mélye, akár egy anyaméh, rejtette azokat a magokat, amik az életmódváltást végül lehetővé tették.

Más falubeli mítoszok arról szólnak, hogy az esőistenek lakóhelye a tengeren túl, egy mitikus helyen található. Ha onnan elindulnak, akkor felemelik a „tenger földjét”, és felhő, záporosó formájában elhozzák azt a faluba. A tenger a Pachiquitlától mintegy 200 kilométerre levő Mexikói-öbölre utal. Más elképzelések szerint az esőistenek a környékbeli folyók és források vizét emelik fel, majd küldik vissza a földre, lévén, hogy a tenger vize sós. Egy falubeli sámán szerint a vetés után érkező esőt abból a rejtett tóból hozzák, amelynek a közepén található egy sziget, rajta a kukoricaisten, *Chikomexochitl* faszobrával.

Az esőistenek ajándékozták az egyik legfontosabb rituális hangszert, a *kuatlapitzketl* is a falubelieknek. Ebből a fúvós hangszerből ma már csak egy található a faluban, és csak néhány öregember tud rajta játszani. A mitikus múltban játszódó történet szerint a fuvolához hasonló, fából faragott hangszer úgy került az emberekhez, hogy a falu lakói egy hatalmas vihar alkalmával zeneszót hallottak a falu feletti hegy, a Kojotok-hegye tetejéről. A vihar elültével felmentek a hegy tetejére, ahol megtalálták a síp kőből készült változatát. Lehozták a hegyről, de a vihar hangjait utánozó hangszer másnapra eltűnt, és azt újra a hegy tetején találták meg. Ekkor az ősök újra felmentek érte, de már nem hozták le, hanem fából elkészítették a másolatát, hogy hangjával hívni tudják az esőisteneket.

Az esőistenek a faluhoz érkezve először a környékbeli hegyek tetejére ereszkednek le, és felhőbe burkolózva tekintenek végig a falun. A nekik szánt rituális ajándékokat is az itt lévő oltárookra szokták kikészíteni. Olykor bőséges, „nyugodt esőket” hoznak, de január-február környékén hideg idővel és viharokkal érkeznek meg (ez az ún. *norte*), augusztus, szeptember környékén pedig időnként hurrikán formájában érik el a falut, ami néhány perc alatt elpusztíthatja a termést. Van, hogy ritkábban jönnek, mert sok megállapodásuk van, sok helyre kell menniük, ezért elfáradnak, és nekik is pihenni kell.

A helybeliek antropomorf lényekként képzelik el őket. Apró, fekete ruhás emberek, akik azonban ritkán láthatók, mivel elbújnak a felhőben. Egy történet szerint, amikor egyszer felhő képében leereszkedtek Pachiquitlába, akkor a temető mellett az egyikük fennragadt egy fán, hét napig ott maradt, majd a többi esőisten visszajött érte, hogy magával vigye.

Az esőistenek más módon is kapcsolatba kerülhetnek az emberekkel. Az első gyermekével méhében meghalt asszony nem követi a többi halott lelkét a túlvilágra. Őt az esőistenek hívják magukhoz, az asszony istenséggé válik (na. *Ixmiquiní*), a feleségük lesz,

kisepri a lakásukat, főz rájuk, miközben neveli a gyermekét.⁸⁴ Több olyan mítoszt ismernek a faluban, amelyben valakit ismeretlenek rászedtek, messzi vidékre csalták, majd ott hagyták. Ő bolyongásai során eljutott a szülésben meghalt testvérének a házához. Megismerkedett férjeivel, az esőistenekkel, akiknek segítségével visszajött a földre, és bosszút áll az őt becsapókon.

Az esőisteneket közvetlen kapcsolatba hozzák egy mitikus kígyóval is. Az ún. Vízkígyók (na. *Akoatl*) tartják az esőistenek trónusát, ahova azok leülnek, miközben egyik helyről a másikra mennek. Ha az esőistenek túl közel jönnek a földhöz, akkor a kígyók lecsapnak farkukkal, és ott nagyobb árkokat, hasadékokat hoznak létre. Pachiquitla környékén szintén vannak olyan hasadékok, amiket a felhőkígyó tevékenységéhez kötnek. Az esőistenek tulajdonát képezik a föld alatt vagy barlangokban lévő, ősöknek (leginkább az aztékoknak) tulajdonított kincsek is. Ezeket a helyeket hatalmas, több méteres mitikus szarvaskígyók, az ún. *mazakuaték* őrzik. Tilos megölni őket, és a kincset elhozni, mert akkor az esőistenek hatalmas hurrikánok képében érkeznek meg.

5.2.2. A földi világ (tlali)

A kozmológiai elrendezésben a földi világ felszíne (na. *tlaltepaktli*), a legfontosabb viszonyítási pont. Ez az emberek mindennapi életének színtere, ahol megszületnek, felnőnek, megházasodnak, gyermekeket nemzenek, dolgoznak, eltartják a családjukat, majd végül meghalnak. A természetfeletti lények és az élő emberek találkozásának is ez a közvetlen színhelye.

A föld felszíne részét képezi magának a földnek (na. *tlali*). A prehiszán időkből eredő nahua dualitás-szemlélet alapján a Földanyát (na. *Tlaltenana*) és a Földapát (na. *Tlaltetata*) is számon tartják, a mindennapi beszélgetésekben azonban főként a női princípium válik fontossá, és az anyaméhhez hasonló vonásokkal bír. A földön lévő természeti képződményeket a nahuák a test metaforája alapján értelmezik. A hegyek alkotják föld fejét, a kövek a csontjai, a vizek a vére, a termőföld pedig a húsa.

⁸⁴ Heyden szerint az aztékoknál az így meghalt asszonyok a haláluk után istenné váltak (*Cihuatereteto*), fehér ruhában és fehér arcfestéssel ábrázolták őket. Az égbolt nyugati részére kerültek, ahol a délutáni lenyugvó napot követték (Heyden 1986:38). Burkhart szerint az égbolt nyugati oldala, ahol a nap végül lemegy az alvilágba, a keletivel összehasonlítva kevésbé megbecsült hely volt. A szülésben meghalt asszonyok azért kerültek ide, mert anyaként kudarcot vallottak. Az aztékoknál a sikeres gyerekszülés az asszonyok számára olyan volt, mint harcosoknak a dicső harc és a foglyok ejtése. Ha az asszony meghalt, státusza olyanná vált, mint a harcban fogságba eső, vagy meghalt, kudarcot vallott harcosoké (Burkhart 1989:51).

A föld a létezést elősegítő körforgás központjában helyezkedik el. Az apa gyermeke megszületése után a placentát kiviszi a földre és eltemeti, mivel a gyermek „gyökerei” is a földben található. Visszaadja az anyaföldnek, majd fölé egy banánfát ültet. Az egyén metaforikusan el van vetve a földbe (az anyaméhbe) ahonnan majd megszületik. Ha egy asszony szül, akkor nem csak belőle, hanem szimbolikusan a földből is egy új élet csírázik ki. A földnek való áldozat legközvetlenebb formája, amikor a helybéliek az étkezések alkalmából egy-egy ételdarabot a földre ejtenek, vagy a pálinka első kortyát a földre locsolják. A termékenységi rítusok során is ezt a rituális áldozatot ismétlik, amikor összetettebb áldozati ajándékot helyeznek a termőföldre.

A tűz istene

A tűz védelmezőjét (na. *Tlitzotzotzli*) gyulladt vagy felhólyagosodott bőré, csúnya embernek írják le, utalva azokra a jellegzetességekre, amiket a tűz okozhat. Egy mítosz szerint ő az esőistenek sógora, aki lusta, nem akar dolgozni, de ha belekezd, akkor gyorsan elvégzi a feladatát, és felégeti a vetéshez előkészített földet. Lakhelye a tűzhelyet körülvevő kő (na. *tenamastle*), ő tartja égve a tüzet, így segít az étel elkészítésében, és védelmezi a családot. Szerepe van abban, hogy a nádcukor elkészítésekor a tűz folyamatosan égjen, illetve az esős évszak elején az irtásos-égetéses módszerrel művelt földet megfelelően elő tudják készíteni a vetéshez. A saját testével hevíti a tüzet, miközben ő nem ég el. Rituális alkalmakkor ételt dobnak és italt öntenek a tűzbe is, hogy elégedett legyen, és ne hagyja el a családot.

A szent hegyek

Az emberek környezetében lévő szakrális helyek között talán a legfontosabbak az ég és föld között közvetítő szent hegyek (na. *tepeko*). Ezek a hegyek a gyógyító és termékenységi rítusok során elvégzendő „zarándoklatok” legfőbb célpontjai. E hegyek vannak legközelebb az éghez, ahol könnyebb kapcsolatba kerülni az égi szférában élővel.

A szent hegyek képzete összetett, mivel két eltérő fogalmat hangol össze. Egyrészt magát a hegyet egy élő szakrális entitásnak tekintik. Másrészt a szent hegyek tetejére érkeznek a nahua kozmológia természetfeletti lényei is. A magyarázatokban ez a két elem gyakran összekeveredik, mely nehezíti megértésüket. A nahua animisztikus képzetek szerint minden természeti helynek őrzőlelkei vannak. A hegyek őrzőleleit *Tepetlakatlnak* (a Hegy ura) nevezik. E hegyek élnek, önálló akarattal rendelkeznek, és gyógyító, segítő

erővel bírnak. A szent hegyek emellett egy kozmikus tengely központi részei, összekapcsolják a földi és az égi világot.

A szakrális imák utolsó részében a sámánok mindig a szent hegyeket szólítják meg, és sorolják fel egymás után. Hozzájuk imádkoznak, és ide hívják az isteneket, hogy jöjjenek, és fogadják el az áldozati ajándékot. Egy-egy felsoroláskor harminc-negyven, közel és távolabb lévő szent hegyet is megneveznek. Don Tomás egyik imájában a szent hegyek között felsorolta a *Santo Roma* nevű helyet is, utalva arra, hogy a katolikus vallás központját is ilyen szakrális központként képzei el.

A Huasteca területén található legerősebb szent hegy a Chicontepec járásban, Ixcacuatitla falu mellett magasodó Postejtli vagy másnevén *Postektitla tepetl* (Széttörött hegy). A hegyet gyakran látogatják a Huasteca különböző indián etnikumai (nahuák, otomik, huasztékok), akik rítusaikat a sziklahasadékaiban és a hegytetőn mutatják be. A falubeli sámánok azonban a nagy távolság miatt csak nagyon ritkán jutnak el ide, de imáik végén, amikor felsorolják a segítő hegyeket, mindig megemlítik. Mint említettem, ez az a hegy, amelyet az Isten parancsára ledöntöttek, hogy a Sátán a földön maradjon. Don Victorinano így mesélte el a történetet:

„Van egy hegy, úgy hívják, hogy Postektepetl. De nem olyan volt, mint most, mert most már kicsi. Ez a hegy elért egészen az égig. Amikor az Isten beszélni akart, akkor összehívta oda az összes segítőjét, az angyalokat és az apostolokat. A hegy egészen felért az égig. De amikor Jézus beszélni akart, akkor ott volt az ördög is, aki éjszaka dolgozik a földön. Akkor azt mondták az angyalok: mit tegyünk? Becsapjuk ezt az urat {az ördögöt}, szétvágjuk a hegyet, és {a darabjait} leviszük a földre. Így amikor Jézus Krisztus majd összejövetelet akar tartani, akkor már senki nem fogja zavarni. És az ördögnek lent kell maradnia. Ezért az ördög a földön maradt, itt dolgozik éjszakánként, itt jár a földön. És Jézus fent dolgozik az égben. (...) Ezért hét darabra vágták a nagy Postektepetl-et, és minden darabját itt hagyták a földön. Ezért olyan kicsi most. És amikor összegyűlik Jézus segítőivel a mennyekben, már egyedül marad. Az ördög már nem juthat fel. Így győztek az angyalok. (...) Sok angyal van az ég közepén, akik vigyázzák a földet. (Victoriano Hernández Bautista, Pachiquitla, 1999)

A falu közvetlen környékén található szent hegyek közé tartozik a *Koyometepetl* (Kojotok-hegye), a *San Miguel tepetl* (Szent Mihály-hegy), *Ixmikapatepetl* (A szülésben meghalt nők hegye), *Uilokotepetl* (Madarak-hegye) és az *Auachamilttepetl* (jelentése

bizonytalan). Ezek a hegyek minden oldalról körülveszik a fennsíkon elhelyezkedő falut. Tengerszint feletti, úgy 600-800 méter magas kiemelkedések, melyek többségének oldalai – a rossz földminőség és a nagy lejtési szög miatt – művelésre alkalmatlanok, és csak ritkán látogatottak. A hegyek tetejére gyakran csak egy vékony ösvény vezet. A falu legfontosabb szent hegye a falu közvetlen közelében fekvő Kojotok-hegye. Ez a legnagyobb kiemelkedés a falu mellett, és a Mexikói-öböl felől érkező viharfelhők e hegy fölött jelennek meg először. A helyiek szerint ilyenkor az esőistenek a hegy tetejéről tekintenek végig a falun.

A Szent Mihály-hegy a Kojotok-hegye mellett található. Egy alacsonyabb kiemelkedés, melynek oldalát egyedülként meg is művelik. Itt a Kojotok-hegyére induló zarándoklatok során hagynak áldozati ajándékot. A Szülésben meghalt asszonyok hegyét akkor keresik fel, ha egy asszony nem éli túl az első szülését. Ekkor az asszony tárgyaiból visznek a hegyre egy-egy darabot vagy szimbolikus töredéket. A már említett elképzelés szerint ezek a halott asszonyok az esőistenek feleségei és segítői lesznek, és az istenek a hegyre leereszkedve felemelik a tárgyak esszenciáját, hogy elvigyék hozzájuk. A falubeliek olykor felkeresik a szomszéd falu, Pocantla legfontosabb szent hegyét a *Tepeuitzlit* is. Számon tartják a Veracruz államban található, de a fennsíkról jól látható fejformájú *Ixuakentepetlet*. A pachiquitlaiak szerint ezen a hegyen található egy tó, amiben rengeteg hal van, és innen érkeznek a falu alatti völgyben lévő folyó halai is.⁸⁵ A járás legerősebbnek tekintett szent hegye a falutól távolabb lévő *Chicaua tepetl* (Erő hegye), mely magasan kiemelkedik a környezetéből, és tetejére csak igen meredek kaptatón lehet feljutni. A járásban történő, legkomolyabb betegségek során a zarándoklatok végcélja ez a hegy. Kevésbé erős, de fontos szakrális hegy a járásközpont környékén található *Izkatpetl* és *Temesa* is. A régiótól távolabbi szent hegyek közül a falubeli sámánok leggyakrabban a ma már Mexikóvárosban található Tepeyac-dombot említik, ahol a mexikói kereszténység központja, a Guadalupei bazilika áll. A szinkretista vonásokat jól mutatja, hogy a domb – ahol egykor a Guadalupei Szűzanya megjelent Juan Diegónak, egy nahua indiánnak, és amely azelőtt azték áldozati hely volt – a szakrális hegyek jellegzetes vonásaival ruházzák fel, ahol a természetfeletti közvetlen kapcsolatba lehet kerülni. Jelentőségét tovább erősíti, hogy ma már a faluban is van televízió, amelyben látható, hogyan zarándokolnak milliók december 12-én a mexikói katolicizmus központjába.

⁸⁵ Hooft utal arra, hogy az általa gyűjtött nahua mítoszokban gyakran bukkant fel az a motívum, hogy az állatok, a kukorica, a termékenységet biztosító víz is a szent hegyek belsejéből – akár egy méhből – származnak (Hoof 2003:153).

A rítusok helyszínei a hegytetők, egyes helyeken a hegy oldalában található kisebb hasadékok, bemélyedések. A hegyek tetején egy-egy kövekkel kirakott oltár áll, az „istenek asztala”, ahol a sámán, a beteg és a család tagjai az áldozati ajándékokat felajánlják. A helyeket csak sámán kíséretében, rítus alkalmából érdemes felkeresni. Egyedül, ajándék és „szavak”, vagyis az imák ismerete nélkül felmenni veszélyes – és a helyiek ezt pontosan tudják is.

A szakrális hegyeket egyetlen falu sem sajátíthatja ki. A területen élők a termékenységi és szerencsét hozó rítusok során főként a közeli hegyeket keresik fel, míg a komoly betegségek gyógyításai során távoli szent hegyekhez is elzarándokolhatnak.

A természetfeletti lényeket, akikkel a hegyeken találkozni lehet, a járás és a falvak politikai vezetőinek metaforája alapján írják le:

"Éppen ezért, ha egy gyermek vagy egy nő vagy egy idősebb beteg a hegyre megy a sámánnal, kérni kell a titkárokat, az ügyvédet, bírót, hogy bocsássanak meg a zavarásért, csak azért jöttek fel, hogy enyhíteni tudják a betegséget, és megóvják magukat a rossz lelkektől és meggyógyuljanak." ((Rosa Hernández Reyes, 1996)

Ezt a gyakorlatot számos kutató megemlíti az otomik és a nahuák között. Galinier elemzésében a hegyekre érkező isteneket az indián falvak politikai hierarchiája szerint nevezik el (Galinier 1990:175–181).

A földi szférához is hozzátartozó rossz szelek (*ajakatl*) képzetét később elemzem.

5.2.3. A vízi világ (apan)

A víz alapvető szükséglet a nahuák számára. Amíg az esőt elsősorban az esőistenek és Szent Péter segítségének köszönhetik, addig a falubeli és a szántóföldek melletti forrásoknak külön őrzőlelkei vannak: *Apantona* (Vízanya) és *Apantata* (Vízapa). Közülük a helyiek a női princípium jelentőségét emelik ki. *Apantona*, akár egy szoptatós asszony, a melléből táplálja a forrásokat és segít a falubelieknek, hogy legyen elég vizük. Cserébe tisztán kell tartani a kutakat és a szántóföldek melletti forrásokat, hogy ne hagyja el a helyet, és ne betegítse meg az embereket. Szintén ambivalens istenség, aki képes a bőr felső rétegén megjelenő elváltozásokkal, gyulladásokkal, kiütésekkel járó betegségeket okozni.

A föld felett futó folyók és a benne lévő halak őrzője *Timixpiketl* vagy a fehér asszony *Istaksiuatl*, spanyolul a *Syrena*. Leírása változatosságot mutat, melyben keverednek az

európai vonások és a prehispán képzetek. Megjelenhet férfi vagy nő, illetve – az európai tradíció szerinti – hal és hosszú hajú nő hibrid alakjában. Ő az, aki az emberekkel szemben védi a halakat, akiket gyakran a gyermekeiként is említene a helyiek. A természeti helyek egyéb őrzőlelkeihez hasonlóan, az ő funkcionális szerepe is a természeti egyensúly megőrzése, a folyók túlzott kizsákmányolásának megakadályozása.

Emellett ő a felelős az áradásokért is, amik veszélyeztetik a folyó mellett élők biztonságát. A következő mítosz ezt meséli el:

„Ezt az asszonyt Szirénnek hívják. Hokapához közel a folyóban élt {lent a völgyben, kb. 5 kilométerre Pachiquitlától}. Ott a háza. Ez egy nagyon szép hely. Olyan, mint egy boltozatos ház, ablakokkal. De nem lehet oda eljutni, mert a folyó gyors sodrású és elsodor az ár. Ez a folyó legmélyebb helyén van, a víz már fekete a mélységben. Mert látták {az emberek} ahogy kijött a folyóból és a parton fészülködött. Nagyon szép volt, hosszú fehér hajjal. A dereka alatt hal volt, felette nő. De amikor észrevette az embereket, beugrott a vízbe és eltűnt. Ott lent a mélyben építette fel a házát. De amint elkezdett ott élni, a folyó elkezdett egyre nagyobbra nőni. Ha ott maradt volna, akkor a folyó tengerré változik. És ekkor az összes ember, aki ott lent {a folyónál} élt, megfulladt volna. Elkezdték ijesztgetni, mert a folyó csak nőtt. Ezért rengeteg petárdát durrantottak el a háza közelében. Ő megijedt és elúszott egészen Poza Rica-ig. Amint elment, a víz elkezdett apadni. Elment Poza Rica-ba és ott maradt. Ott a folyó elkezdett nőni és tengerré változott. Ezért van tenger Poza Rica mellett. Azonban egy nap vissza kell térnie ide, mert emlékszik, hogy itt van a háza. A folyónál élő emberek nagyon félnek, mert ha visszajön, akkor itt is tengert csinál. Ez az asszony a halak őrzője.” (Celestino Gonzales Aquino, Pachiquitla, 1999.)

5.2.4. A földalatti világ (miktlan)

Ahogy Burkhart (1989:51–54) elemzi, a prehispán nahua vallásban a túlvilág, *miktlan*, nem a pokol, vagyis az evilági bűnök miatti büntetés helyszíne volt, hanem – ahogy a neve is utal rá – a halottak helye. A meghalt nahuák lelkei nem azért kerültek erre a helyre, mert bünt követtek el, hanem mert életükben nem voltak kivételesek (például harcosok), és természetes halállal haltak meg.

A nappali fény és a világosság ellentétének helye volt, az éjszakai oldal, a sötétség birodalma. Korántsem kellemes, sötét, nedves hely, amit egy félelmetes istenpár, *Miklantekuhtli* (a Halál ura) és *Miktekasihuatl* (a Halál asszonya) felügyelt. Pachiquitlában

az ott élő természetfeletti lények leírásakor különböző hagyományok nyomai figyelhetők meg, de leginkább a középkori keresztény pokolképhez hasonlóan ábrázolják a helyet.

A katolicizmus elterjesztésének évszázadaiban a területen térítő tevékenységet folytató papok igyekeztek a poklot minél inkább a morális bűnök félelmetes helyeként leírni. Mivel a bálványimádás megszüntetésének és a térítés sikerének fontos eleme volt, hogy az indiánok féljék a poklot, ezért úgy a nahuatlra lefordított vallási magyarázatokban, mint a templomi festményeken, és a térítés fontos eszközeként alkalmazott misztériumjátékokon a pokol ijesztő változatait mutatták be. A félelmetes pokolról kialakított elképzelések egyik jellegzetes példája a következő leírás, amely a falu egyik katekétájától származik. Az elbeszélés jól példázza a bibliai tanítások értelmezésének problémáját is:

„Miktlantektli spanyolul Belzebubnak vagy Sátánnak hívják. Ő a rossz angyal. Abban az időben Isten elküldte az angyalokat, hogy menjenek és nézzék meg, mi történik itt a földön. Volt egy ember, Jóbnak hívták és sokat szenvedett. De ő sokat imádkozott Istenhez. De nem értette azt, hogy mit imádkozik. Ezért Isten elküldte az angyalait, hogy jöjjenek, nézzék meg, és segítsenek neki, mert a démon elveszi az életét. Isten elküldte az angyalait, de néhányan közülük egy próba elé állították {Jóbot}, hogy lássák, vajon igaz-e, hogy valóban nem érti, amit Istenhez imádkozik. Ezek voltak a rossz angyalok és Belzebub a vezetőjük, a legelső, aki a büntetés helyére {a pokolba} jött. Isten megbüntette Belzebubot, a demont, a rossz angyalt. Ezért gyorsan egy villámot lövellt ki az égből. A rossz szellemet ez megégette, és az leesett a földre. És most Belzebub a földön van, és neki is megvannak az angyalai. Ezek a démonok. Sok démon van. Ő Miktlantektli. Miktlantektli fogadja a rossz embereket, akik nem viselkedtek jól, bűnös dolgokat cselekedtek a földön. Miktlantektli a démonok vezetője, Belzebubnak hívják. Ő a rossz angyal. Ő fogadja azokat az embereket, akik itt a földön nem engedelmeskedtek az Istennek. (...) Ő az, aki a húsból kolbászt csinál, belerakja őket egy nagy edénybe, és tűzön forralja, hogy megegye. Egy fejszével darabokra vágja őket, hogy adhasson belőlük az összes rossz angyalának. És a húsukat ott darabonként megeszik. És ott van egy sárkány, egy hétfejű kígyó még az úton, ahol még nincs büntetés {a purgatóriumba vezető úton}. És a sárkány kitátja a száját. És az illető bemegy a szájába. És ha az életében legalább egy kicsit engedelmeskedett az Istennek, akkor a rossz ott eltűnik belőle. Itt megtisztul, megváltozik a lelke, hogy engedelmeskedjen az Istennek, és akkor a rossz ott elveszik a sárkányban. De ott van azoknak a lelke, akik nem viselkedtek jól, és azok nem változnak meg a sárkányban. Ekkor egy másik fejével kiszedi azokat, és elviszi az örök tűzbe, ahol már sosem lesznek

boldogok. És van egy másik fej, azoknak, akik már démonizálva élnek ezen a világon {boszorkányok}. Azok ennek a fejnek a szájába kerülnek, és azokat Miktlantektli várja. Az újra hatalmat ad a lelkeknek, és rossz angyallá teszi őket. Akit Miktlantektli kap meg, annak újra munkát ad, hogy becsapja és rosszul bántson az emberekkel. Ez Miktlantektli. (Eusebio Hernández Bautista, Pachiquitla, 2002.)

Miktlantektli vagyis a Sátán a földalatti világ legmélyén él, ahol a bűnösök lelkei folyamatos tűzben égnék. Ide kerülnek a boszorkányok és a gyilkosok, akik életükben nem ismerték el Istent, és nem imádkoztak hozzá. Segítői a rossz angyalok, a halott boszorkányok, és a halálos bűnt elkövetett lelkek, akik a pokolba kerültek. Ők főként éjszaka mennek ki a föld felszínére és ott kísértetként (na. *tzitzitl*), vagy állatalakba transzformálódva okoznak bajt, betegséget. Ugyanígy vele paktáltak le a földön élő boszorkányok is (na. *tetlachiuijketl*).

A térítő a Sátánnal próbálták azonosítani a helyiek között máig ismert Bagolyembert (na. *Tlakatekolotl*) is. A prehiszán Mezoamerikában a bagoly az alvilág madara volt, és az alvilági istenek hírvivője. Közvetített az emberek és istenek között, és elkísérte a napot éjszakai útján a földalatti világba. Az aztékok között nem volt istenség, hanem egyfajta alakváltoztató sámán (na. *nauali*), akinek éjszaka a lelke (*tonali*) bagoly alakban jelent meg a földön, és ijedség általi betegségeket okozhatott.⁸⁶ A keresztény térítés felszínességének, és az ideológiai ellenállásnak a következményeként Pachiquitlában máig él *Tlakatekolotl* kultusza és ambivalens jellege. A környékbeli mítoszokban kicsapongó, szeszélyes, félelmetes lényként bukkan fel, aki mind a mágikus gyógyításhoz, mind az ártáshoz ért, és személyiségének, tudásának egy részét kész átadni az embereknek is. Gazdaggá és szegénnyé tehet, gyógyíthat és megölhet embereket. Áldozati ajándékokat követel magának, és ha visszautasítják, akkor rendkívül veszélyessé válik. Nem bír morális abszolútumokkal, szeszélyességétől, valamint a hozzá való viszonyulástól függ segítő vagy ártó tevékenysége.⁸⁷ A pokolba jutott lelkek Bagolyember vezetésével a karnevál idején jönnek vissza a faluba (lásd később).

A földalatti világ és a földi szféra leginkább éjszaka válik átjárhatóvá. A ciklikus értelmezés szerint nappal a kárt okozó földalatti lények kevésbé veszélyesek, ritkábban jelennek meg, ekkor inkább a más szférákban élő természetfeletti lények „dolgoznak”.

⁸⁶ *Tlakatekolotl* prehiszán jellemzőit lásd Sahagún 1997:904., Apéndice III. 4.

⁸⁷ A róla szóló mítoszok és a hozzá intézett imák részletes leírását és elemzését, a Chicontepecben élő nahuák elképzelései alapján lásd Báez-Jorge–Gómez 1998.

Hasonlóképpen, a sámánok nappal gyógyítanak, a boszorkányok pedig éjszaka végzik rítusaikat. Az éjszaka az alsó világból érkező agresszió legfontosabb időszaka. A legbiztonságosabb területek ilyenkor a szakrális házioltárral ellátott házbelső.

Ilyenkor végzik különböző rítusaikat a saját házukon belül, vagy a szakadékok mélyén a boszorkányok. Egészen a családok házig bemerészkednek, vagy madárként, főként bagolyként a házak tetején huhognak és kopogtatnak. A kísértetek leginkább a falu peremvidékén – a természeti és kulturális környezet határán – jelenhetnek meg, ahol a források találhatóak, olykor félelmetes sikolyok kíséretében.

5.3. A rítusok osztályozása

Boglár meghatározása szerint „rítusnak tekintjük a vallási gyakorlatban az olyan cselekedeteket vagy cselekedeteknek a sorát, amihez mágikus vagy vallási tartalmú képzetek tapadnak, és amely rendszerint mitikusan megalapozott, hagyományok által előírt formában kerül kifejezésre” (Boglár 1995:40).

Pachiquitlánban a rítusok összefoglaló nahua neve *xochitlalia*, melynek jelentése: „virágok lerakása a földre”. A rítusokat négy nagy csoportba oszthatjuk:

1. termékenységi rítusok
2. gyógyító és ártó rítusok
3. szerencsehozó rítusok
4. az egyéni életúthoz kötődő átmeneti rítusok

Az első csoportba a megélhetéshez szükséges élelemnövények biztosítása érdekében elvégzett szezonális rítusok tartoznak, amelyek szorosan kapcsolódnak a földművelési körhöz, vagyis az egyes növények vetési, érési és aratási fázisaihoz, valamint az őket veszélyeztető természeti csapások időpontjaihoz. A gyógyító rítusok sorába a test és lélek fizikai integritásának megőrzése céljából végzett rituális cselekvéseket soroljuk. E felosztáskor azonban meg kell jegyeznünk, hogy a termékenységi és gyógyító rítusok számos szempontból összefüggnek, mivel az élelem biztosítása és a test megfelelő módon történő táplálása összetett módon hat a lélek integritására és a betegségek elkerülésére is.

A gyógyító rítusok nem kötődnek konkrét időpontokhoz, idejüket a betegség felbukkanása és súlyosbodása szabja meg. Mindig privát, családi környezetben tartják őket. A gyógyító rítusok közé sorolom a bábaasszonyok tevékenységét is.

A harmadik csoportba tartoznak például a szerelemért, a munkakeresés, egy szakma megtanulása, vagy egyéb konkrét cél elérése érdekében kért rítusok. Részben ide sorolható „az év megújítása” nevű rítus is, szilveszter éjszakáján a falubeliek megfürödnek a forrásnál, egyes családok pedig január elsején a szent hegyek tetején ajánlanak fel áldozati ajándékokat.

Az egyéni életúthoz köthető átmeneti rítusok közé tartozik a születés, a gyermek bemutatása a természetfeletti lényeknek, a keresztelő, első áldozás, iskolai ballagás, esküvő és temetés.

Az alábbi táblázatban a földművelési körhöz kapcsolódó, hagyományos vallási specialisták által vezetett, főként családi körben megtartott, szezonális termékenységi és szerencsehozó rítusokat sorolom fel (1998–99).

Hónapok	A földművelési kör	Hagyományos vallási specialista vezetésével tartott termékenységi és szerencsehozó rítusok
Január	<p>Az év megújítása (január 1.)</p> <p>A falu új tisztségviselőinek beiktatása (Január 16.)</p>	<p>Búcsúzás a régi évtől, a következő év üdvözlése.</p> <p>Az év megújításának rítusa (na. <i>yankuik xivitl</i>)</p> <p>Rituális fürdő és ruhacsere éjfélkor a falu forrásainál. Rítusok hajnalban a szent hegyek tetején, a következő év jó terméséért.</p> <p>Az új tisztségviselők fogadása, tisztítórítus a falu bejáratánál lévő oltárnál. Imádkozás a templomban.</p>
Február	<p>A falubeliek várják az esőt, hogy a száraz évszakban elvetett kukorica beérhessen.</p> <p>Nagy viharokkal és lehúléssal megérkeznek a szelek a Mexikói-öböl környékéről (<i>norte</i>).</p>	<p>Karnevál (na. <i>nanahuatili</i>) – A Bagolyember ünnepe, a gyilkosok és erőszakos módon meghaltak lelkeinek visszatérése a faluba. Tánc és étel felajánlása.</p> <p>A falu jövőjének biztosítása, a viharos szelek elkerülése.</p>
Április	Betakarítják a cukornádat és	A több napos munka kezdetekor,

	nádcukrot készítenek.	a munka alatt, majd utána rituális felajánlás a gazda házioltáránál, a nádcukorkészítés helyén és a környékbeli forrásnál (na. <i>ouatltlamanilistli</i>).
Május	A száraz évszak elején vetett kukorica ekkor érik be. Az esős évszakbeli kukorica vetésterületét elkezdik előkészíteni, kivágják a fákat, felégetik a földet.	Hálaadó rítus a gazda házában és a kukoricaföldön (na. <i>tlamanilistli</i>).
Június	Elvetik a kukoricát a hónap első felében, várják az esőt.	A kukoricamagok megszentelése, rituális felajánlás a Földanyának és <i>Chikomexochitlnak</i> .
Július		
Augusztus	Augusztus második fele: előkészítik a talajt a bab és csilipaprika vetéséhez. A kukorica szárba szökken. A Mexikói-öböl felől hurrikánok érkehetnek.	A magok megszentelése, rituális felajánlás a Földanyának. Rítusok a kukoricaföldeken és a szent hegyek tetején.
Szeptember	Elvetik a babot és a csilipaprikát.	A magok megszentelése, rituális felajánlás a Földanyának.
Október	A tejes kukorica (<i>elote</i>) beérése.	A tejes kukorica ünnepe (na. <i>elotlamanilistli</i>).
November	Beérik a kukorica, banán, narancs. Vége az esős évszaknak. A hónap végétől elkezdik betakarítani a száradó kukoricát.	Halottak napja (na. <i>Xantolo</i>) (október 31 – november 2.) Rituális felajánlás a családok házaiban és a temetőben a visszatér gyermek (október 31.) és felnőttek (november 1-2) lelkének. Rituális felajánlás sámán vezetésével a falu közös halottjainak.

December	Elvetik a száraz évszakbeli kukoricát, betakarítják a babot.	A Guadalupei Szűzanya ünnepe (december 12) Rítusok a kukoricaföldeken és a szent hegyek tetején. Karácsony (<i>tlacatelilis</i>) – a falu bábaasszonyainak imádkozása a templomban, hogy Jézus újra megszülessen, és a szülés könnyű legyen.
----------	--	--

Egy másik osztályozási szempont alapján különválaszthatjuk a katolikus liturgikus évhez közvetlenül kötődő stabil és mozgó dátumú nyilvános, közösségi ünnepeket, valamint a főként családi körben megtartott, sámán irányította rítusokat. Míg előzőek célja elsősorban a katolikus szentekkel való közvetlen interakció, utóbbiak a prehispán eredetű természetfeletti lényekkel való kapcsolatra összpontosítanak, bár ekkor is megtörténik a katolikus szentek megszólítása és segítségül hívása. Az egyházi kalendáriumhoz tartozó ünnepeket legtöbbször az egyházi intézményrendszerhez kapcsolódó személy vezeti (leginkább a katekéták, olykor a pap), míg a családi rítusoknál a sámán, olykor pedig a bábaasszonyok a rituális specialisták.

2002-ben három olyan nyilvános alkalom volt, ahol a közösség a sámánok vezetésével tartott rítust. Ez a falu új tisztségviselőinek beiktatása (január 16.), a karneváli felajánlás a Bagolyembernek, valamint a halottak napi felajánlás volt azoknak a lelkeknek, akiknek már nem élnek rokonaik a faluban, vagy egykor a falu vezetői voltak (november 2.).

A faluban megtartott nyilvános katolikus közösségi ünnepek 1999-ben:⁸⁸

Március-április – Virágvasárnap

Március-április – Nagyhét

Május 3. – A Szent Kereszt feltalálásának ünnepe

Június 27–29. Szent Péter (a falu védőszentje) és Szent Pál ünnepe

Augusztus 15. Mária mennybevétele

November 1. Mindenszentek napja (*Xantolo*)

November 2. Halottak napja (*Xantolo*)

⁸⁸ Ebben a felsorolásban csak azokat az eseményeket jelzem, amikor nagyobb közösségi ünnepet tartottak a helybeliek. Így nem jelölöm azoknak a szenteknek a napját, akikről a katekéták emlékeztek meg az imádkozások során a falu kápolnájában.

December 12. A Guadalupei Szűzanya napja

December 24. Karácsony vigíliája

December 31. Szilveszter

Az átmeneti rítusok többségét már a katolikus minták szerint ünneplik. Ebben az esetben csak a születéshez és a gyermek természetfeletti lényeknek való bemutatásához kapcsolódó rítusokat vezeti hagyományos vallási specialista, amit már egyre kevesebb család végez el.

6. Lélek, betegség, gyógyítók és gyógyítások

6.1. Hagyományos gyógyítók Pachiquitlánban

A járásban élő nahuák a gyógyító specialisták osztályozásánál megkülönböztetik a gyógyfüveseket, a csontkovácsokat, valamint a bábaasszonyokat és a sámánokat. E kategóriák olykor nem válnak el élesen egymástól, egy sámán is képes lehet helyrerakni a csontokat, ismeri a gyógyfüveket, a bábaasszonyok pedig szintén elmélyült ismeretekkel bírnak a gyógyfüvek használatáról.⁸⁹ Abban az értelemben azonban a sámánok és egyes tisztítórítusokat is végző bábaasszonyok elkülönülnek az előzőektől, hogy nem pusztán megtanulható, profán ismeretekkel rendelkeznek. Látomás vagy látomások során megkapott isteni elhivatás alapján kezdenek el gyógyítani, és gyógyítási gyakorlataik szorosan összekapcsolódnak egy szakrális világ megidézésével. Az általuk vezetett rítusok során a hangsúly a test betegségéről a lélek betegségére kerül, és a gyógyítási folyamat alapja a *kostumbre* világképébe tartozó, ártó és segítő természetfeletti lényekkel való rituális kapcsolat kialakítása lesz.

A bábaasszonyok feladata a terhes anya segítése, a szülés levezetésére, az anya és az újszülött ártó lényekkel szembeni védelme. Számos bábaasszony végez például tisztítószerartásokat és gyógyít „íjedtséget” is.

A gyógyítások döntő többségét mégis a hagyományos sámán, az ún. *tlatamijketl* vagy *tepatijketl* végzi.⁹⁰ Helyi spanyol elnevezése *culandero/a*, a spanyol *curandero/a* (gyógyító) kifejezés módosított változata. A járásközpontban élő meszticek gyakran az *hechicero/a* (kuruzsló) szóval utalnak rájuk. Máskor csupán *brujo/a*-ként (boszorkány) emlegetik őket, figyelmen kívül hagyva a gyógyító és ártó vallási specialisták sámánok által hangoztatott elkülönülését.

Tanulmányomban a magyar szakirodalomban meghonosodott sámán kifejezéssel utalok rájuk, ami széles körben elterjedt az angol nyelvű mexikói vallásantropológiai tanulmányokban. Mexikói kontextusban Dow az olyan mágikus gyógyítókat nevezi sámánoknak, akik főként őslakos amerikai kulturális hagyomány alapján tevékenykednek, erejüket természetfeletti lényektől kapták álmok, látomások vagy lélekbirtoklás által, és

⁸⁹ A Huasteca hidalgüense területén használt gyógynövények leírását lásd Gréco 1993:53–56.

⁹⁰ A *tlatamijketl* jelentése: „az a személy, aki tud, ismeretekkel rendelkezik”. A *tepatijketl* pedig „az a személy, aki gyógyít”.

tevékenységük döntő része – bár ismerik a gyógyfüveket, lehetnek csontkovácsok, elvégeznek termékenységi és egyéb rítusokat is – a szimbolikus gyógyításon alapul (Dow 2001:66).⁹¹

Pachiquitlánban 1999-ben nyolc sámán gyógyított, mindannyian férfiak voltak, 2002-ben már csak hatan éltek közülük. (A környező falvakban élnek sámánasszonyok is.) Mindannyian részidős specialisták, azaz művelték a földjeiket is. Klientúrájuk nagysága függött a gyógyításaik sikerétől és a beléjük vetett bizalomtól. Egyes nagyhírű sámánhoz távoli helyekről is érkeztek indiánok, mások csak családi körben gyógyítottak. Mindannyian 50 év felettiek voltak. Számuk csökken, amit a helyiek az egészségügyi ellátás és az iskolai oktatás elterjedésével, a katolikus és protestáns egyházak jelenlétével magyaráztak.

Életmódjukban, öltözködésükben nem különböztek a közösség többi tagjától. Megélhetésük alapját az *ejido*-parcellákon termelt növények biztosították. Társadalmilag rétegzett csoportot alkottak. Ugyanúgy gyógyított a falu legnagyobb, főként a gyerekeinek hazaküldött pénzéből kétszintes házat építő Don Viktoriano, mint az egyosztatú tapasztott falú házban, a lánya családjánál meghúzódó Don Tomás. Többségük visszahúzódóbb, a földművelés és gyógyítás mellett fennmaradó idejét főként családja körében töltötte. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy társadalmilag marginális, világtól elvonult személyek lettek volna. Kiterjedt családjuk, gyermekeik, unokáik, komasági kapcsolataik voltak. A falubeliek a barátság és a gyűlölet, a félelem és tisztelet bonyolult érzelmi rendszerén keresztül közeledtek hozzájuk. Ennek legfontosabb oka az ártó vallási specialistákról kialakított képzetek voltak. A sámánoknak életük során folyamatosan védekezniük kell a boszorkányvadás ellen, lévén, hogy a helyiek szerint az istentől kapott képességüket ártó szándékkal is felhasználhatják. A falu pletykahálójának fontos elemei voltak a boszorkányvadás, amikor a helyiek egy-egy halálesetre vagy megbetegedésre

⁹¹ Emellett Dow (2001:66) megkülönbözteti az ún. tradicionális és *curandero* típusú sámánokat. Az előzőekhez sorolja azokat, akik egy koherens nem keresztény képzetrendszer szerint, a prekolumbián eredetű mítoszok alapján tevékenykednek, és a közösségnek egyfajta vallási vezetői is. *Curandero*-sámánoknak pedig azokat tekinti, akik nem vallási vezetői egy közösségnek, és tevékenységük során a prekolumbián hagyományok és az őslakos világnézet a háttérbe szorul. A gyógyításukat meghatározó mitikus háttér jóval szerteágazóbb, keveredettebb, európai hatásokat és modern képzeteket is magába foglal. Véleményem szerint a szerzőnek utóbbi felosztása merev és részben megkérdőjelezhető. Egyrészt valószínűleg nincs olyan sámán Mexikóban, aki elkerülte volna a keresztény hatásokat. A sámánok, akikkel én találkoztam, nem egy ősi tudás világtól elzárkózó dogmatikus őrzői voltak, hanem kreatív egyének – igazi „vállalkozók” – akik próbálták követni a környezetük változását. Mindez magyarázatainkban is megnyilvánult. Az természetesen igaz, hogy értelmezéseik, rituális gyakorlataik és az általuk használt szimbólumok szorosan kötődtek egy évezredek alatt kialakult hagyományhoz és struktúrához, mindez azonban nem gátolta meg új jelentések kialakítását. Erre rá is kényszerülnek, mivel csak akkor tudják klientúrájukat megtartani, ha magyarázataik illeszkednek ahhoz a változó kulturális közeghez, amelyben dolgoznak.

kerestek magyarázatot. Ha valakiről bizonyítva látta a falu lakossága, hogy ártó praktikákat is űz, akkor nyilvános klientúrájának jelentős részét elveszíthette. A faluban van olyan sámán, aki emiatt csak a saját családján belül végez rítusokat.

A sámánok, miközben mindannyian a *kostumbre* alapján gyógyítottak, részben el is különültek egymástól. Ennek oka a katolikus jelenlét erősödése. Voltak, akik a gyógyító rítusok során már elhagyták a rítusok egyik legfontosabb szimbólumát, a kivágott papírfigurák használatát. Imádsággal, a szenteknek való felajánlásokkal, gyertyagyújtással, tojással gyógyítottak. Volt köztük ún. „injekciózós ember” is, aki be tudta adni a piacon megvett injekciókat. Bár számos dologban tudatosan elkülönültek, a szimbolikus gyógyítás menete és a megidézett mitikus világ kulturálisan ismert és beazonosítható volt a helyiek előtt.

Munkájukért viszonzást kértek. Egy egyszerű tisztító rítus 1999-ben 10-20 pesóba került, de egy összetett, több napig tartó rítus esetében akár 200-300 pesót is elkérhettek. A régió központjában, Huejutlánban élő híresebb sámánoknál pedig akár 500 pesóba is kerülhetett a gyógyítás. (Egy helyi földműves bér munkával keresett napi bére ekkor 25-30 peso volt.)

6.1.1. A *tonali* megkapása

Rituális feladatokat a közösségben csak az tölthet be, akinek erre elhivatottsága van, azaz *Totiotzi* közvetítőkön keresztül kiválasztotta, hogy legyen a segítője, közvetítsen az emberekkel történő kapcsolata során. Ezt az elhivatást vagy sorsot nahuatlul *tonalinak* nevezik, spanyol beszélgetésekben *suertének* (szerencse, sors) vagy *donnak* (adomány, ajándék) hívják.

A sámáni hivatást és annak képességét nem lehet örökölni. Ennek ellenére gyakori, hogy egy kiterjedt családban több gyógyító is található, vagy az apát a fiú követi – olykor csak az apa halála után. Ilyenkor a tanulási folyamat a családon belül történik, a gyermek segítőként vesz részt az apja által tartott rítusokon. De ebben az esetben is önálló elhivatástörténete van, ami legitimálja működését. Az elhivatottság jelei már a sámán születése után közvetlenül, vagy az azt követő néhány évben megnyilvánulhatnak.

A faluban gyűjtött riportok alapján rekonstruálható a sámáni életút néhány kulturálisan meghatározott szakasza: az elhivatottság szülők általi sejtése a gyermek születésekor vagy első éveiben; egy betegség, ami által egy tapasztalt sámán felismeri a gyermek képességeit; az álmok, látomások, amik az egyénben tudatosítják, hogy mire szánták az istenek; a

tanulási folyamat egy tapasztalt sámán mellett; az engedély kérése az istenektől és a természeti helyek őrzőitől; az önálló rituális tevékenység elkezdése.

Pachiquitlánban a szülők a gyermek születése utáni első években a következő jelekből következtethetnek arra, hogy a gyermeket mire szánták az istenek:

- A gyermek vasárnap születik.⁹²
- A látás elsötétülése. Este öt óra körül már nem lát semmit a gyermek. Ez megszűnhet, majd visszatérhet.
- A gyermek gyakran felsír, felébred éjszaka, különböző idegen szellemlényekkel, állatalakkal álmodik.
- A családja által végzett rítusok alatt feltűnően nyugtalanul viselkedik.
- Gyermekkorától kezdve vonzódik a gyertyákhoz, rituális tárgyakhoz.
- A gyermekre betegségek törnek rá. A betegség jelei lehetnek lázrohamok, fejfájás, hányás, étvágytalanság és gyors fogyás, ájulás. Van, amikor azonban csak egy súlyos betegséggel kell megküzdeniük, de előfordul, hogy azok ismétlődnek.

Amint a gyermekben a szülők e jeleket észreveszik, el kell vinniük egy tapasztalt sámánhoz. Ha ezt nem teszik meg, akkor a gyermeket folyamatos látomások fogják gyötörni, még súlyosabb betegségeket kaphat, akár meg is halhat. A falubeliek szerint ilyenkor rossz szelek (*ahakatl*) támadják meg a gyermeket. A tapasztalt sámán a jelekből azonosítja a betegség okát és a gyermek küldetését. Ezután a gyermek családjának el kell készítenie a rituális felajánlásokat, majd a vallási specialista vezetésével fel kell mennie egy szent hegy tetejére, és ott az ételt, italt, cigarettát kell felajánlania az isteneknek, hogy a gyermek nehaljon meg.

A gyermekkorban megfigyelhető jelek egyszerre töltik el örömmel és aggodalommal a családot. Részben öröm, mivel megtiszteltetésnek számít, hogy gyermeküket egy ilyen feladatra választották ki. Azonban a szülők tisztában vannak vele, hogy mindez veszélyt jelenthet rá. A gyermeket ezután folyamatosan óvni kell, nehogy az ártó szándékú boszorkányok tudomást szerezzenek képességéről, mivel mágikus úton megtámadhatják és megölhetik. Vigyázni kell, nehogy a gyermek bármilyen használati tárgyát odaajándékozzák valakinek, akiben nincs bizalmuk, illetve ő maga ételt, italt, tárgyakat fogadjon el megbízhatatlan személyektől. Egy közeli ismerős családban a családanya elmondása szerint a gyermek eredeti nevét titokban tartották, és más néven szólították. Az

⁹² A vasárnap szerencsés időpont, Jézus Krisztus feltámadásának napja.

anya a megfigyelt jelek alapján meg volt győződve, hogy gyermekének „adománya” van, és a név eltitkolása által arra törekedett, hogy a mágikus támadás célt tévesszen.

A következő lépés, hogy a fiatal egy tapasztalt sámántól megtanulja a gyógyításhoz nélkülözhetetlen gyógyfüvek használatát, a kukoricaszemekkel való jóslást, a betegségek felismerését, a világkép elemeit, a rituális imák struktúráját, illetve a rítushoz szükséges szimbólumok elkészítését. A tanulási folyamat végén, miközben a gyermek a sámán segítőként szolgál, újra áldozati ajándékot kell bemutatni a környékbeli szent hegyek tetején. Ekkor az istenektől, lelkektől „engedélyt kér” és áldozati felajánlással „fizet”, csak ezután kezdhet el önállóan gyógyítani.

„Csinálunk sakauili-t, és elvisszük a hegyekhez.”⁹³ Ott szétosztjuk, így fizetünk érte. Ezután már el lehet kezdeni dolgozni, lehet menni a beteghez. De előtte ajándékot kell felajánlani, hogy mindannyian megismerjenek téged. Mert mindegyiknek van egy hivatala, úgy, mint az orvosnak. (...) Régen másként volt, mert sokan voltunk. Ma már nem, mert van egészségügyi központ. De ők nem minden betegséget tudnak gyógyítani, ezért kell mennem, megnézni a beteget, és gyógyulást keresni a bajára.”(Tomás Santiago Hernández, Pachiquitla, 1999)

Ha valaki ezt nem teszi meg, vagyis „nincs bemutatva” a természetfeletti lényeknek, akkor az istenek és lelkek nem ismerik fel, és „a szavát sem hallják meg”.

A helyiek szerint, ha valaki ezzel a sorssal születik, de nem viszik el egy tapasztalt sámánhoz, vagy ő maga nem vállalja az elhivatást, akkor a látomások tovább folytatódnak és epilepsziához, mentális betegségekhez, örülethez, halálhoz vezethetnek. Az önálló rituális tevékenységet általában 15-17 éves kortól kezdhetik el.

Ez az életút azonban nem kizárólagos, inkább – mint jeleztem – egy kulturális minta a falun belül, ahogy a helybeliek elmagyarázzák azt. A sámánokkal készített beszélgetések során kiderült, hogy a sámáni elhivatás legfontosabb jelei, így a betegség és a látomások, nincsenek szigorúan életkorhoz kötve. Nem csak gyermekkorban, hanem kamaszkorban vagy akár később is megjelenhetnek. Van sámán Pachiquitlában, aki a kamaszkora végén érzékelte a jeleket, és hosszas vonakodás után, a visszatérő látomások és egy súlyos betegség hatására felnőttkorban kezdett el gyógyítani. Másnak az apja is sámán volt, és annak halála után kezdett el rituális feladatokat ellátni.

⁹³ A *sacauili* a régióra jellemző étel. A disznóhús köré kukoricapépet raknak, azt banánlevélbe csomagolják, és egy kemencében megsütik.

Emellett a saját elhívás-történetében több sámán ragaszkodott ahhoz, hogy nem más sámántól tanulta az imákat, a rituális tárgyak elkészítését, hanem álmában kapta meg annak ismeretét. Bár minden sámánnak egyéni stílusa van, a felhasznált szimbólumok és az imák struktúrája egy közös kulturális háttérre utal, amelyet a faluban a legtöbb gyermek már fiatal korától megismer, lévén, hogy szabadon részt vehet a rítusokon. Sőt, gyakran kötelezik is rá, hogy segítsen a család tagjainak a rituális tárgyakat felvinni a szent hegyek tetejére.

6.1.2. Látomások és a sámánok elbeszélései

Az álmok és látomások a nahua kultúra fontos értelmezési keretei. Sohasem cél nélkül valók, hanem megfejtésre váró üzenetek, melyek kulturálisan meghatározott jelentéssel bírnak. Ilyenkor a mozgó lélekrész (*tonali*) különválnak a testtől, időben a jövőbe és a múltba, térben pedig távoli helyekre juthat el, természetfeletti lényekkel találkozhat, a mindennapi élethelyzetekben nem megszerezhető ismereteket kaphat. Ez az a helyzet, amikor a normál ébrenléti állapotnál sokkal intenzívebben szembesülhet valaki saját sorsával.

Minden sámánnak személyes narratívája van arról, hogyan hivatott el. Közös beszélgetéseink során leginkább ennek elmesélésével kezdték el munkájuk bemutatását. Az általam gyűjtött történetek fontos eleme, hogy a kiválasztott személy általa nem ismert idegenekkel találkozott, velük beszélgetett. A víziók során távoli, általa nem ismert helyeken emberek az életére törtek, és menekülnie kellett előlük. Eljutott a túlvilágra, ahol meghalt rokonaival, és más, általa ismeretlen lényekkel ismerkedett meg. Óriások, angyalok, papok, sőt idegen, furcsa emberek is megjelenhettek ilyenkor. Utóbbiak közül sokat a helyi sámánok szenteknek neveztek. De nem csupán a hivatalos katolikus szentekre utaltak ilyenkor. A látomások alapján a sámánok maguk is teremthettek új névvel és a szentek vagy angyalok státuszával illetett közvetítőket. Ők a sámán védelmezőivé váltak, akiket az imáik során is rendszeresen megemlítettek.

Azonban a sámáni elhívás, ha közvetítőkön keresztül történik is, közvetetten mindig *Totiotzítól* származik, aki átadja nekik a képességet, és a gyógyításhoz szükséges tudnivalókat.⁹⁴

Don Tomás így beszélt hivatása megkapásáról, miközben 1999-ben egy este a lánya

⁹⁴ A látomások és álmok szerepét a sámáni hivatás megkapásakor lásd még Romualdo Hernández 1981.

háza előtt ültünk, és ő éppen egy halászhálót készített:

*„64 éves vagyok. Öreg vagyok, elfáradtam. 12 évesen kezdtem el ezt a munkát. Álmomban
eljött egy angyal, eljött Szent János, Szent Izidor, Szent Martin. Isten adta ezt a munkát,
hogy a fiai itt a földön éljenek, és ne hagyjam, hogy meghaljanak. Mert jó sorsom van.
Mert nekem kell kérnem az Istent, hogy adjon jó sorsot azoknak, akik egy
gyékényszőnyegen, vagy egy ágyban fekszenek. Fájdalmuk van, lázuk van. Isten azt
mondta, ne hagyjam, hogy fájjon nekik, hogy bántsák őket. A lélek nem hal meg. Ha jönnek
a szentek, meggyógyítják a testét, a vérét, a lelkét.” (Tomás Santiago Hernández,
Pachiquitla, 1999)*

Don Tomás 2002-ben halt meg. A falu egyik leginkább foglalkoztatott, hagyományos rituális szimbólumokat felhasználó sámánja, egyik fontos adatközlő volt, aki beszélt spanyolul is. Elköltözött a feleségétől, a lánya befogadta, dolgozott a földeken és otthon vigyázott a gyerekekre. Az elbeszélés során utal a személyes lélek és szerencse (*tonali*) szerepére, amely meghatározza az egyén evilági sorsát. Utal a test, a vér és a lélek egységére, mely a betegségek elkerülésének alapvető feltétele. (Ennek elemzését lásd később.)

A következő elhivatás-történet a falu egy másik gyógyítójától, Don Linótól származik:

*„Mindent, amit teszek, azt egy álmomban láttam. De nem volt álom. Inkább ájulás. Sokáig
voltam beteg. Elájultam és sok dolgot láttam. Láttam, amint megérkezek egy házba, ahol
sok ember volt. Láttam, hogy egy pap imádkozott. És ebben a házban sok különböző
szakmát űző embert láttam. Volt ott ács és sok különböző munkát végző ember. Megtudtam,
hogy mindenkinek megvan a maga adománya, szerencséje, megvan a munkája.
Odamentem és a pap azt mondta nekem, hogy nekem gyógyítanom kell, egy könyvet
ajándékozott nekem és zászlókat, sok-sok zászlócskát. Ezek voltak a lelkei az embereknek,
és mondta, hogy nekem megvan a képességem, hogy segítek azoknak az embereknek, akik
megbetegszenek. De én csak gyertyával és tojással dolgozom, nem csinállok
boszorkányságot. Mert a boszorkányok mások. Mert láttam, hogy emellett a ház mellett,
ahol én voltam, és ami úgy nézett ki, mint egy templom, volt egy másik ház is. És ott szintén
sok ember volt. De ott más munkákat végeztek. Ott papírokból bábukat vágtak ki, és
odaadták a vezetőjüknek. Ezeket a bábukat kettéhajtották és kivágták. És ezek a bábuk
lepkékké váltak, amikor a vezetőjük ráfűjt. Rájöttem hogy ez a boszorkányság. És a*

főnökük sötét bőrű volt és szárnyai voltak. Láttam hogy szárnyai voltak, denevér volt. Jött egy ember és belém szúrt. Nagyon vérzett. De ez a pap meggyógyított. Ez az, amit betegen láttam.” (Lino Nicolas Hernández, Pachiquitla)⁹⁵

Don Lino, a falu szélén él feleségével. Gyakori látogatója a helyi katolikus kápolnának, rendszeresen részt vesz a katekéták vezette imádkozásokon és az odaérező papok által tartott miséken, faluszerke tisztelik és kedvelik. Alacsony termetéről, mindig frissen mosott tradicionális fehér ruhájáról már messziről fel lehet ismerni.

A riport során – a falu egyéb sámánjaihoz hasonlóan – külön kihangsúlyozta, hogy tevékenysége nem ellentétes a katolikus hittel, sőt ő Isten szolgája és isteni elhivatásra kezdett el dolgozni. A látomás tartalma is erre utalt. A nahuák felfogása szerint nem csak a sámánok, hanem bármilyen szakmával rendelkezők is látomás során tudják meg, hogy *Totiotzi* mire teremtette őket, földművesnek, ácsnak, kőművesnek, zenésznek vagy kereskedőknek. A látomás beteljesedéséért ilyenkor áldozati ajándékot kell felajánlani a falu környéki egyik szent hegy tetején, egy sámán közvetítésével.

A látomás másik fontos eleme a gyógyítás/ártás képességének elkülönítése. Nem csupán a sámánok, hanem a boszorkányok is rendelkeznek természetfeletti úton kapott hatalommal. Ezek azonban egy másik helyen, a denevérként ábrázolt ördögtől kapják az elhivatásukat. Itt a falubeli és környékbeli sámánok általános érvelését láthatjuk, vagyis a megkapott tudás forrása determinálja a vallási specialistát arra, hogy sámán vagy boszorkány legyen. Aki a jó oldaltól kapta a hatalmát, az jóra fordíthatja. A katolikus térítés hatását figyelhetjük meg abban is – ezért nevezik őt „imádkozónak” a faluban –, hogy az elbeszélés során a tradicionális sámánizmus bizonyos elemeit (gyertyával és tojással gyógyítás) az elfogadott tevékenységekhez sorolta, míg az emberek lelkeit és természetfeletti lényeket ábrázoló, és a hagyományos rítusokban fontos szerepet betöltő papírbábuk kivágását az ördögtől eredő boszorkányok tevékenységi körébe helyezte.

Az általam gyűjtött elhívás-narratívákban felbukkant két, gyakran visszatérő elem. Egyrészt a fent említett gyógyító/ártó dualitás kihangsúlyozása, és annak megerősítése, hogy a sámán csak segítő tevékenységet folytat. A másik elem saját helyzetük pozicionálásához kapcsolódik. Munkájukat nem a katolikus egyházzal, és nem is az egészségügyi központtal szembeni tevékenységként értékelik, hanem annak kiegészítéseként fogják fel. Ők intenzívebben és hatásosabban tudják befolyásolni a

⁹⁵ Köszönöm Demetrio Martínez Bautistának, hogy segítette a nahuatl nyelven elmondott történet lefordításában.

kostumbre azon természetfeletti lényeit, akikhez „a papnak nincs szava”, vagyis akinek az autoritását vagy létét nem ismeri el, és segítségét nem kéri. A sámánok tehát nem elutasítják, hanem megpróbálják kiegészíteni a pap tevékenységét, oly módon, hogy megszólítják a *kostumbre* panteonjának azon alakjait is, akiket a katolicizmus nem kanonizált, illetve elvégzi azokat az étel- és italfelajánláson alapuló rítusokat, amiket a pap nem tehet meg. Mindezt Don Victoriano, a falu egy másik sámánja így foglalta össze:

„Itt mindannyian együtt élünk. Katekéták, sámánok mind ugyanazért dolgozunk. Van pap, aki nem szereti a sámánokat és van, aki igen. Mert amikor eljön a büntetés az évben, {amikor a száraz évszak közepén nem esik az eső, kiszáradnak a források} a papok sok misét tartanak a templomban, de ez gyakran nem segít. Akkor azt mondja a pap:

„Minden falunak megvan a saját gondolkodása, tudja, mit kell tenni. Mise csak vasárnap van, csak egy nap a héten. De nem esik, csak forróság van. Mi csináljunk? Segíteni kell az embereken! Minden falunak megvan a maga szokása. Segíteni kell. Már inni sincs elég víz, már fürödni sincs elég víz. Én pap vagyok, de nem tudom lehozni a vizet. Miért? Mert bűnösök vagyunk. Rengeteg bűn van a világon. De valakinek kérnie kell. Mit fogunk csinálni?” – így mondja.

Szegény pap. De máskor egy másik pap jön, és azt mondja, hogy ez a sámán nem jó semmire. Én vagyok a pap, és nekem kell misézniem. Miért? Mert kétfajta. Jönnek papok messziről és jönnek földműves papok. Ők {az utóbbiak} tudják, hogyan kell csinálni. Mert minden falunak megvan a saját szokása, elképzelése, intelligensek az emberek. Mert Isten fent dolgozik az égben, és sok fia van itt lent ezen a világon. Mit fogunk csinálni, amikor már nincs idő? Amikor csak forróság van? Amikor forróság van a világban és minden ember sír, könyörög, hogy essen víz a földekre. Oda, ahol van egy forrás. Mindannyian mennének a forráshoz, a folyóhoz, hogy vizet hozzanak. Nekünk minden nap szükségünk van vízre. És ezért sírnak az emberek, hogyan lesz, ha nincs víz. Ha egy embernek ereje van járni, akkor képes messziről vizet hozni. De ha egy férfi beteg, akkor hogyan fog messziről vizet hozni? És sírnak a gyermekei, a családja. Hogyan fogjuk megmosni ezeket a szegény gyermekeket, ha nincs víz? És akkor az emberek azt kérdezik:

– Mit fogunk tenni? Már nincs víz a kútban, a forrásban. Minden száraz. Mit fogunk csinálni? Nézzük, mit mond az Úrjézus. Segítenie kell nekünk. Földművesek vagyunk, nem tudjuk, hogy éljünk tovább ezzel a büntetéssel. Szükség van áldozati ajándékra, gyorsan meg kell csinálnunk, dolgoznunk kell. Holnap kérnünk kell. És már lesz víz a forrásban.

Nekünk kell dolgozni a segítőinkkel {a szentekkel}. Az Úrjézusnak sok társa dolgozik itt ezen a világon, hogy segítsen. Mert már minden elszáradt. Már az emberek kukoricalisztet esznek,⁹⁶ és az állatok nem találhatnak maguknak fűvet. Hogyan csináljuk? Imádkozunk hét napon keresztül, és akkor esnie kell. És az eső lassan elkezd esni. És jönnek a kukoricacsövek, kettő minden egyes kukoricaszáron. Ezért mondják az emberek, hogy áldozati ajándékot kell adnunk. Ezért kérnek minket. És akkor már mindenféle dolog van a milpán.⁹⁷ Miért? Mert esik. Mi nem úgy élünk, mint a gazdagok a városban. Esik vagy nem esik, nekik van vizük, hogy dolgozzanak. Nekünk nagy termőföldjeink, szép termőföldjeink vannak. Esnie kell. Amikor esik, nagy kukoricacsövek nőnek. Mindannyiunknak sietni kell, mert mindig van munkánk....” (Victoriano Hernández Martínez, 1999).

Don Victoriano csendes visszahúzódó ember. Többen megvádolták a faluban, hogy boszorkánysággal is foglalkozik, ezért ma már főként a családja körében gyógyít. Saját munkájából és két fia pénzéből felépítette a falu legnagyobb házát, várta, hogy azok hazajöjjenek, de a gyerekek Mexikóvárosban maradtak, így a ház üresen állt 2002-ben.

Az idézet során Don Victoriano saját feladatát az egyik legfontosabb esőhozó rítus, a *tlamantiliztli* példája alapján mondta el, amit az év egyik legkritikusabb időszakában, a száraz évszak végén tartanak.

Az elbeszélésből kiderül, hogy egzisztenciálisan kiszolgáltatott helyzetekben a sámán képes megszólítani a *kostumbre* azon természetfeletti lényeit, akikhez a papok nem imádkoznak, mivel azok nincsenek kanonizálva. A helyiek szerint azonban ők is (pl. az esőistenek, a források, folyók, hegyek őrzőlelkei) az Égi Atya segítői – a szinkretizációs folyamat során gyakran szenteknek is nevezik őket –, és az univerzum ezen alakjaival a hagyomány szerint a helyi sámánok hatékonyabb interakciót tudnak kialakítani. A szövegben utalás történik arra a sajátos helyzetre is, ahogyan a sámánok a pap által vezetett katolikus rítusokat és saját rituális tevékenységüket elkülönítik egymástól. A korábban már említett megközelítés alapja, hogy a katolikus prédikációk szerint a közösségi büntetés elsődleges oka a világban és a szűkebb környezetben felhalmozódott morális bűn. De a *kostumbre* panteonjának bizonyos alakjai, a prehispán szemlélet továbbéléseként, nem elsősorban e keresztényi moralitás szerint ítélik meg az embereket. Ezek az

⁹⁶ Szárazság és rossz termés idején a mexikói állam kukoricalisztet oszt szét a helyiek között, hogy minden étkezés alapját, a kukoricalepényt (*tortilla*) el tudják készíteni. A kiosztott segélycsomagok mellett, kedvezményes áron is be lehet szerezni ezt a falu ún. CONASUPO boltjában is. Az ebből készült lepény minősége sokkal rosszabb, mint amit helyi kukoricából készítenek el. A faluban minden család legfontosabb célja, hogy az önellátó gazdálkodás szerint a termés elég legyen az adott évre.

antropomorfnek tekintett, szeszélyes természetfeletti lények elsősorban az alapján cselekednek, hogy felajánlják-e számukra a tisztelet gesztusát, vagyis adnak-e étel- és italáldozatokat a rítusok során.

A sámánok és a helybéliek értelmezése alapján a pap elsődleges feladata a keresztény erkölcsön alapuló, bűnök miatti bocsánatkérés, kiengesztelés, míg a sámánoknál a *tisztelet* gesztusának gyakorlása, vagyis a reciprocitáson alapuló periodikus ital- és ételáldozat kerül előtérbe.

A hagyományos gyógyító munkát ma három oldalról éri kritika. Vallási szempontból a katolikus és protestáns karizmatikus gyülekezetek felől. Az egészségügyi központ kritikájának középpontjába nem a vallási tevékenységük került, hanem a gyógyításhoz szükséges szakértelem hiánya, amely hátráltatja azt, hogy a betegek a hivatalos egészségügyi ellátási rendszer keretein belül keressék a gyógyulás útját.

6.2. Nahua lélekképzetek

A testcentrikus orvosi megközelítéssel ellentétben a helyi betegségmagyarázatok többségének központjában a lélek rendellenessége áll, a testi tünetek csak következményei a lélek meggyengülésének. Az animisztikus nahua elképzelések szerint ún. élő lélekerő található minden élőlényben. A nahuák nem csak az állatokat, növényeket és az embert sorolják ide, hanem a természetfeletti lényeket, valamint sok – a mi értelmezésünkben – természeti jelenséget is. Ezek az erők ennek a világnak a részei, és bár a mindennapi emberek ritkábban tapasztalják meg, a rituális specialisták képesek azokkal kapcsolatba kerülni.

A nahua gyógyító specialisták Pachiquitlánban az egyénben lévő két fontos lélekerőt – López Austin kifejezésével animikus egységet – különböztetik meg, melyek a test integritásáért felelősek: ezek a *tonali* és a *yulutl*. Ahogy López Austin az azték test- és lélekfelfogást vizsgálva rámutatott, az aztékok által beszélt klasszikus nahuatl nyelvben a *tonalinak* számos jelentése volt. Jelenthetett napsugárzást, a nap melegét, nyarat, kalendáriumi napot illetve annak a jelét, isteni beavatkozást, az egyén sorsát, melyet a születési napja határoz meg, olyan dolgot, ami egy meghatározott személy tulajdona – és jelenthette az egyik lélekrészt is (López Austin 1990:299).

Saját kutatásom azt jelzi, hogy az egykori jelentések máig releváns értelmezési keretet alkotnak a faluban. A *tonali* a személyes lélekerő, melyet a Pachiquitlánban élők

⁹⁷ A nahuák *milpának* nevezik a növényekkel bevetett termőföldet.

kapcsolatba hoznak a nap és a test melegével, az egyén kijelölt sorsával és egyéniségével. Ez a testben lévő mozgó lélekerő, az egyén fejlődésének, dinamizmusának hordozója. A nahua sámánok spanyolul az *espíritu* (lélek) szó mellett a *suerte* kifejezést is használják rá. Utóbbi kifejezés a sorsra utal, és az egyénnek az anyaméhben megkapott lélekerejét értik alatta, mely befolyásolja az illető sorsát, „szerencsáját” e világon. Ez a lélek spontán módon, vagy mágikus támadás hatására képes elhagyni a testet. Spontán módon hagyja el a testet az álmok, látomások, részegség, szexuális orgazmus esetében. Ilyenkor a testből kilépve távoli helyekre juthat el, találkozhat az elhunytak, a bolyongó lelkek és a természetfeletti lények lélekerejével, hírt hozhat az álmodóra leselkedő, közelgő veszélyekről. Ilyen esetekben a *tonali* – ha semmilyen baj nem történik vele – általában rövid időn belül magától visszatér a testbe, anélkül hogy az illetőt bármilyen baj érné. A test különböző részében szétszóródva van jelen, legnagyobb koncentrációban azonban a fejben és a vérben található, és az ütőerek mozgása, valamint a gondolatok világossága által érzékelhető. Az öntudatlan állapot arra utal, hogy ez a lélekrész eltávozott a fejből. Hasonlóképpen, a pulzus szabálytalan verése is e lélekerő rendellenességét jelzi. Minőségét és erejét közvetlen kapcsolatba hozzák a testben található vérnek a mennyiségével és sűrűségével, amit összefoglalóan *chikaualistlinek*, vagyis „a vér erejének” neveznek. Minél „több” és „sűrűbb” vére van valakinek, a helyiek szerint annál erősebb a lelke, energikusabb, „életrevalóbb”, és annál inkább ellenállhat a mágikus támadásoknak. Amint a szó jelentésköre is utal rá, ez a lélekrész a hőérzettel és a hideg-meleg egyensúllyal is kapcsolásban áll. Minél erősebb valakinek a *tonalija*, a testében lévő hideg-meleg arány annál stabilabb. A *tonali* meggyengülése vagy a testből történő hosszabb távozása általában lázzal, illetve az ezzel járó hidegrázással kapcsolódik össze, majd a halál esetén a test teljesen kihűl. A mozgó lélekrész ereje a test integritásának tehát alapvető feltétele.

A testben lakozó lélekerő másik, stabil része a *yulutl*. Nahuatlul szívet jelent, mely utal arra, hogy ez a lélekrész a szívben található. A klasszikus nahuatlban használt *yolotl* szó egy módosult változata, mely az *ollin*, vagyis mozgás kifejezésből ered. Ez a személytelen lélekerő, mely oszthatatlan és elkülöníthetetlen a testtől, amíg valaki él, lélegzik és ver a szíve. A test integritásának és az egészségnek a legfontosabb feltétele, hogy mindkét animikus egység a testben legyen. A legtöbb betegség oka, hogy a *tonali* valamilyen okból legyengül, vagy nagy része elhagyja a testet. Ekkor a betegség a test különböző pontjairól elindulhat a szív irányába, mely a beteg halálához is vezethet.

A lélekerő a nehéz fizikai munka, a vérvesztéssel járó sérülések, a helytelen táplálkozás miatt, az életkor előrehaladtával, vagy asszonyok esetében a menstruáció, a terhesség és a szülés időszakában természetes úton is meggyengülhet. Ekkor a sebek ellátása, a megfelelő otthoni étkezés, a gyógynövények használata, a veszélyes helyek elkerülése (virrasztás, temetés, boszorkánynak tekintett emberek környezete), az érzelmi kicsapongások mellőzése segíthet a lélek megerősítésében. A mágikus úton történő megbetegedések esetén azonban egy gyógyító specialista segítsége szükséges.

6.3. A betegségek típusai

Pachiquitlában a népi orvoslás egy összetett kulturális rendszer része. A gyógyítás folyamata a betegség diagnosztizálása és magyarázata, a gyógyító rítusok elvégzése beletartozik egy orvosláson túlmutató keretbe, ahol a betegségek értelmezésekor a természet, a természetfeletti, a társadalom és az egyén szoros kapcsolatba kerül egymással (Worsley 1982:317).

A korábbi földrajzi elszigeteltség ellenére sem állíthatjuk, hogy a falubeli képzetek és gyógyítási gyakorlatok csupán a prehispán elképzeléseken alapulnak. A területen a gyarmati kortól megfordult misszionáriusok és világi papok gyógyító ismeretei, a környékbeli haciendákon egykor elszórva dolgozó afrikai eredetű rabszolgák, zambók és mulattok, a járásközpontot a 19. század második felétől egyre inkább benépesítő mesztic elit tapasztalatai, illetve a kereskedők, állami hivatalnokok minden bizonnyal befolyásolták az itt élő indiánok betegségképzeteit – ahogyan számos prehispán eredetű képzet is helyet talált magának a városi mesztic populáris orvoslásban.⁹⁸ Ezt bizonyítja, hogy a legfontosabb betegségtípusok – ha módosult jelentésekkel is – Mexikó számos, egymástól távoli részén megfigyelhetők.

Foster és Anderson a népi orvoslással kapcsolatban két nagy – mexikói indián közösségekben is megtalálható – rendszert különböztetett meg, melyeket perszonalisztikus és naturalisztikus rendszereknek nevezett el (Foster – Anderson 1978:53–79).

A perszonalisztikus orvoslási rendszerben a betegséget úgy tekintik, mint amit egy

⁹⁸ Luis Reyes García 2002-ben, a *XIV. Encuentro de los Huastecólogos* huejutlai konferenciáján hívta fel kommentárjában a figyelmet arra, hogy a Huasteca vallási képzeteinek történeti változásaihoz rendkívül fontos lenne az afroamerikai hatás vizsgálata. Ilyen irányú kutatás azonban eddig még nem valósult meg.

aktív, célratörő cselekvő, egy külső erő okozott, aki lehet természetfeletti lény, egy „nem-emberi” lény (kísértet, lélek, különböző láthatatlan lény, stb.) vagy ember (boszorkány, varázsló). A naturalisztikus rendszer alapja az ún. egyensúly-modell. Amint Hernández és Foster egy másik tanulmányban megjegyzi, ennek alapja a görög, perzsa, majd arab közvetítéssel a középkori Európában meghonosodó, a testnedvek egyensúlyán alapuló ún. humorális modell. Ez az, amit a spanyol királyi udvar által felügyelt, egyetemeken oktatott elitörvoslás a 16. századtól áthoz az Újvilágba, és itt évszázadokig domináns gyógyítási paradigma maradt. Főként orvosok, gyógyító rendek, világi papok és részben állami tisztségviselők közvetítése által, hasonló prehiszán képzetekkel keveredve bekerül a spanyol-amerikai populáris orvoslásba is, eljut az indián közösségekbe, és máig fontos értelmezési keretet alkot (Hernández–Foster 2001). Ebben a rendszerben a külső cselekvők ártó hatása a háttérbe szorul, a betegségeket személytelen fogalmakkal magyarázzák. A mexikói népi orvoslásban ebbe a rendszerbe tartozik az indián és mesztic közösségekben egyaránt ismert meleg-hideg dichotómia, mely a betegségek eredetét a testre gyakorolt meleg és hideg hatások függvényeként értelmezi, és azok szimbolikus egyensúlyának megbomlásából eredezteti. A „meleg” és „hideg” ebben az értelemben metaforikusan értendők, és elsődlegesen nem valaminek a tényleges hőmérsékletére utalnak, hanem arra a hatásra, amit a testre gyakorolhat. E metafora alapján osztályozódnak az ételek, a környezet elemei, az érzelmek, a gyógynövények és manapság a modern gyógyszerek is. A betegségek is „hideg” vagy „meleg” eredetűek lehetnek, és a gyógyítás célja a közöttük levő szimbolikus egyensúly helyreállítása a testben.⁹⁹

A perszonalisztikus orvoslási rendszer elemzése többet mond el a társadalmi kapcsolatokról, normákról, mint a naturalisztikus, tekintve, hogy az ártó erők tevékenységének háttérében gyakran vallási és társadalmi normák megszegése áll. Ezért a betegség okának megismerésekor fontossá válik a beteg társadalmi és vallási kapcsolatainak a vizsgálata.

Saját tapasztalataim szerint Pachiquitlánban a betegségek értelmezésének e két fő rendszere nem különül el egymástól teljesen, inkább csak a hangsúlyok tolódnak el. Az ott élők – ha nem tekintik természetesnek a betegségüket – akkor e két típuson belül főként a

⁹⁹ Meg kell jegyezni, hogy López Austin kétségbe vonja Foster elméletét. Korai koloniális forrásokat elemezve úgy véli, hogy a meleg-hideg ellentét prehiszán eredetű, és beleillik a klasszikus nahua világkép dualitáson alapuló taxonikus rendszerébe. Szerinte a 16. századtól inkább az európai és őshonos elképzelések adaptációja ment végbe (López Austin 1990:303–318). A meleg-hideg dichotómia mexikói indián közösségekben fellelhető jellemzőinek elemzését lásd pl. Ryesky 1976.

perszonalisztikus rendszer alapján magyarázták a betegségek okait, ez az, ami részletesebben kidolgozott képzetrendszeren alapul. Azonban a meleg-hideg szimbolikus egyensúly megtalálásán alapuló gyógyítási módok – melyek itt főleg az ételek jellegéhez köthetők – szintén helyet kaptak a betegségek értelmezése során. A naturalisztikus elképzelések számos esetben megkönnyítették a modern orvosi ellátáshoz való adaptációt, és egyfajta közös – hibrid – értelmezés lehetőségének megteremtését. Ezzel szemben az alapvetően perszonalisztikus típusú, ártó lények okozta betegségeket a helybeliek szerint az orvos képtelen teljesen meggyógyítani.

6.4. A perszonalisztikus betegségek

A három legfőbb, ártó lények okozta betegség közé az ijedtség (na. *nemahtili*), a rossz szél (na. *ahakatl*) illetve a boszorkányok (na. *tetlechiuijketl* vagy *nagual*) által okozott betegségek tartoznak. A következőkben ezeknek a képzeteknek a legfontosabb jellemzőit elemzem, az általam készített interjúk és megfigyelések alapján. A betegségeket gyógyító rítusok elemzésénél nem egy-egy konkrét rítust írok le, hanem megpróbálom összegezni a különböző rítusokon megfigyelt vonásokat. Pachiquitlai tapasztalataim mellett kiegészítésként felhasználom a járásközpontban tett megfigyeléseimet is.¹⁰⁰

6.4.1. Az ijedtség

Az ijedtség (na. *nemahtili*, sp. *susto* vagy *espanto*) betegséget a szakirodalom a kulturálisan meghatározott szindróma-együttesek közé sorolja, amelyeket a közösség a betegségekről kialakított saját szemlélete alapján azonosít, osztályoz, és igyekszik gyógyítani. A betegség egész Latin-Amerikában, sőt az Egyesült Államok latin bevándorlói körében is ismert, falusi és városi környezetben egyaránt. A hagyományos kulturális antropológiai kutatások elsősorban a világkép, az ökológiai környezet illetve a társadalmi és kulturális normák felől próbálják értelmezni, így a betegségek leírásánál az adott közösség kulturális rendszerének felfejtésére összpontosítanak.¹⁰¹ Az orvosantropológiai kutatások ezzel szemben inkább arra helyezik a hangsúlyt, hogy a kulturálisan értelmezett betegségek mögött milyen, a nyugati orvostudomány kategóriái által fellelhető konkrét betegség rejtőzik. Zolla a *nemahtiliként* érzékelt betegséget főként a

¹⁰⁰ Az esettanulmányokon alapuló rítuselemzéseket lásd Szeljak 1997; 2003.

¹⁰¹ Az indián közösségekben végzett ilyen irányú kutatásokról lásd pl. Signorini–Lupo 1989:123–135. A Huasteca Hidalguense területének vizsgálatát pedig lásd Gréco 1983: 60–62.

cukorbetegséggel, a homeosztatis egyensúly megbomlásával, az alultápláltsággal hozza kapcsolatba, de alapja lehet többek között az asztma, a bélhurut, a gyomorfekély, magas vérnyomás, ízületi gyulladás, bőrgyulladás, a pajzsmirigy megduzzadása is (Zolla et. al 1988:64). Rubel (1964) a szervi okokat másodlagosnak tekintve, inkább a pszichikai és társadalmi nyomás okozta feszültséget emelte ki, mint a betegségkomplexum legfőbb okát.

Mint a betegség nevéből is következik, a betegséget erős és közvetlen pszichikai hatás, traumatikus tapasztalat, emocionális sokk váltja ki. Pachiquitlánban a betegségnek számos tünete lehet. Így például a fáradékonyság, gyengeség, általános levertség, szomorúság, étvágytalanság, lesóványodás, sápadtság, aluszékonyság vagy éppen álmatlanság, nyugtalan álmok, fejfájás, láz és hidegség érzete, hányás és a szív gyors verése, amely a vénáknál érződik. Emellett megjelenhetnek pszichikai rendellenességek, például túlérzékenység vagy éppen érdektelenség, valamint a tudat időleges elvesztése és a mentális zavarok.

A betegség helyi magyarázó oka, hogy egy erős pszichikai sokk következtében az egyik lélekrész, a *tonali* „kiesett” a testből. Ezt elősegítheti az ijedelem okozta gyors lélegzés és szívverés, valamint a vérnyomás növekedése. Az elveszett lélek nem találja az utat visszafelé a testbe, bolyong, vagy a különböző őrzőlelkek foglyul ejtik, és nem hagyják, hogy visszatérjen.

A mozgó lélekrész hiányában a beteg legyengül. Az áldozat vére fokozatosan elveszti az erejét és töménységét, „*több lesz benne a víz, mint az erő*”. A test integritása és ellenálló képessége csökken, és védtelenné válik egyéb betegségekkel szemben is. Hosszú távon az ijedtség is halálos lehet, de ilyenkor nagyobb az esély arra is, hogy rossz szelek vagy boszorkányok támadják meg az illetőt.

„Ha valaki megijed, a lelkecskéje (itonaltzi) azon a helyen maradhat. Elveszhet és már csak a test tér haza, a lélek már nincs a testben. Ott már csak a szíve marad, semmi más. Ezt mondják. Ezért, ha valaki megijed, akkor nagyon feszült lesz. Mert a lelke kívül marad, és az ember hazamegy, de már kevés az ereje.” (Juana Concepción Ramírez, Pachiquitla, 1999)

Az ijedtségnek mindenki ki van szolgáltatva, függetlenül a nemétől és társadalmi helyzetétől. Mégis, különösen veszélyben vannak a kisgyermek és a nők. Ennek oka a helyiek szerint, hogy hamarabb megijednek. Az ijedtség nem köthető évszakokhoz, a pszichikai sokk helyzet bármikor bekövetkezhet. De különösen nagy a veszélye akkor,

amikor a földi világ és a túlvilág közötti „kapuk” átjárhatóvá válnak, vagyis a halottak napján és karnevál alkalmával. Az ijedtség a nap bármely pillanatában váratlanul bekövetkezhet, de különösen kritikus időszaknak számít a szürkület és a naplemente utáni időszak.

A lélek elvesztése visszavezethető természetes okokra (balesetek, véletlenek), de nagyon gyakran maguk a természetfeletti lények, és boszorkányok provokálják ki azt.

A riportok alapján bemutatom a betegség megkapásának néhány jól azonosítható körülményét.

1. Nem természetfeletti lényekkel történő találkozás

1/a. Váratlan találkozások emberekkel vagy állatokkal (kígyókkal, vadállatokkal, vad, harapós kutyákkal, idegen emberekkel, fegyveresekkel, katonákkal). Ebben az esetben a találkozások nem tudatos ártó szándékkal jönnek létre, de a hirtelen pszichikai sokk miatt a *tonali* kiszáll a testből. Ezekben az esetekben különösen a gyermekek vannak veszélyben.

1/b. Balesetek, vagy mindezek veszélyhelyzete. Például valaki leesik valahonnan, vagy elesik, megvágja magát. Veszélyes helyeken jár, jelen van egy földcsuszamlásnál, vagy átkel egy folyón, és majdnem vízbe fullad.¹⁰²

„Átmentünk Hohocapára a piacra. Jöttünk vissza és keltünk át lent a folyón. A sógorom vitte a gyereket, de már ivott a piacon. Erős volt a víz sodrása, elesett, és én nagyon megijedtem, hogy elviszi a gyereket a víz. Elkaptam a gyereket, de a mellemig vizes lettem én is. Aztán másnap kimentem a milpára, és ahogy lépek, a lábamon hirtelen feltekerődött egy kígyó. Egészen a combomig. Én odacsaptam, a kígyó megijedt és eltűnt, hála Istennek nem mart meg. Aztán este, amikor visszajöttem a házba, megvágtam a kezemet egy késsel, folyt a vérem. Utána beteg lettem, már járni sem tudtam, bevittek Atlapexcóba a kórházba, de nem tudtak segíteni. A férjem elment egy sámánhoz. Ő azt mondta, hogy elvesztettem a lelkemet, ezért áldozati ajándékot kell hagyni a folyónál, és a hegyek tetején.”(Epigeña Cortes Catarina, Pachiquitla, 2002)

¹⁰² 1999-ben egy ismerősöm meglátogatott Pachiquitlában. Míg én a családfővel beszélgettem, ő elment sétálni a férfi nagyobbik lányával. A falu szélén hirtelen leomlott egy löszfal. Szerencsére nem sérültek meg, de mindketten megijedtek. A helybéli lány azon nyomban elvitte őt a nagymamájához, aki bábaasszonyként dolgozott, hogy a *nemahtili* ellen gyorsan végezzen el egy tisztítótűst, és hívja vissza az ismerősöm lelkét.

1/c. Erőszakos eseménynél vagy balesetnél való jelenlét (áldozatként vagy szemtanúként).

1/d. Bizonyos álmok, látomások okozta érzelmi sokk (valaki a meghalt rokonaival, idegen vagy természetfeletti lényekkel, vad állatokkal álmodik).

2. Váratlan találkozások a lelkekkel

2/a. Halottak lelkeivel történő találkozás

Mint a rossz szelek képzeténél részletesen elemzem, a halottak lelkei csak néhány nap múlva indulnak el a túlvilágra. Addig a rokonok, barátok közelében lehetnek, megijeszthetik őket. A rossz szelek eredetének egyik magyarázata szerint, azoknak az embereknek a lelkei, akik erőszakos halállal haltak meg, a földön maradnak, amíg a sorsuk által kijelölt haláluk napja nem érkezik meg (lásd később). Ők a falu körül bolyonganak. De megijeszthetnek valakit azok a lelkek is, akik visszatértek a halottak napjára, de rokonaik elfelejtkeztek róluk, és nem fogadták étellel-itallal őket. Az ilyen találkozások gyakran a kulturális és természeti környezet határánál, a falu szélén lévő forrásoknál, mosóhelyeknél történnek.

2/b. Rituális ajándékok elmaradása a szent helyek őrzőlelkeinek

Minden természeti helynek (földnek, folyónak, forrásnak, pataknak, hegynek) őrzőlelke van. A helybélieknek a tisztelet és a kölcsönösség alapján kell közelíteniük hozzájuk. A föld megművelése, a halászat és vadászat után, a fa kivágásakor áldozati ajándékot kell felajánlani. A képzet mögött felbukkanó morális magatartás alapja a mértékletesség, az instabil természeti környezet kizsákmányolásának, például a mértéktelen fakivágásnak, vadászatnak és halászatnak a korlátozása. Az ember a saját megélhetése, a kulturális környezete kialakítása céljából minden egyes lépésével tudatosan vagy akaratlanul elvesz valamit a természettől, ami eredendően nem hozzá tartozik, nem az ő tulajdona. Ezért „fizetnie kell” a forrás őrzőlelkeinek (*Apantata*, *Apantona*), a halak anyjának (*Timipixketl* vagy *Istaksiuatl*), a hegy urának (*Tepetlakatl*) és legfőképpen a földapának (*Tlaltetata*) és Földanyának (*Tlaltenana*), ahonnan minden élet ered. A fizetség lehet néhány csepp pálinka, cigaretta, egészen az összetettebb rituális ajándékokig. Ha mindez nem teljesül, az illető veszélybe sodorhatja önmagát.

A faluban általam gyűjtött történetek, mítoszok jelentős része – hasonló toposzokat használva – e morális elv megszegése miatti találkozások veszélyeiről szólnak.

Az elbeszélésekben jellegzetes motívum, hogy a történet sosem magával a történet mesélőjével esett meg, hanem valamelyik rokonával, vagy a mitikus múltba vetítik vissza az eseményt. Az alábbi történetben a folyó őrzője, a halak anyja és védelmezője, a fehér asszony (*Istaksiuatl*) vagyis a Szirén bukkan fel.

„Volt egy nagybátyám, aki régen gyakran eljárt halászni. Nagy és széles halakat fogott. Egy nap elment és majdnem harminc nagy hallal tért vissza. Másnap újra elment, hogy még többet fogjon. Egy bottal halászott, aminek a végén egy vashegy volt. Beledugta a botot a vízben egy nagy lyukba, úgy hogy a keze is elmerült benne. De a keze bent maradt a lyukban és nem bírta kihúzni. A víz egyre nagyobb lett és hallotta egy asszony hangját: „miért akarsz annyi halat fogni, amikor az előző nap már sokat fogtál?” A nagybátyám nagyon megijedt. Mondta, hogy már nem akar több halat fogni. Az asszony azt mondta, hogy csak akkor húzhatja ki a kezét, ha ajándékot hoz neki. Megígérte. Végül kihúzta a kezét, és visszatért a házába. De hirtelen megbetegedett, a családja egy sámán segítségét kérte. Ajándékot vittek a folyóhoz. Utána meggyógyult, de soha többet nem ment halászni.”
(Celestino Gonzales Aquino, Pachiquitla, 1999)

Ezekben a történetekben a sámán gyakran egy rituálisan feláldozott szárnyas lelkével váltja ki a beteg lelkét. A találkozások azonban nem mindig végződnek gyógyulással. A helyek őrzői gyakran nemcsak megijeszítik az embert, hanem a *tonaliját* elvéve – mely a világos gondolatokért is felelős – a tudatát is módosítják és megölik.

Az egyik, járásközpontban élő sámán, egy ilyen találkozást mesélt el, munkájának szemléltetésére:

“Egy ember nagyon jó vadász volt. Minden vadat el tudott ejteni. De soha semmit nem adott a földnek. Amikor egyszer elment vadászni, eltévedt. Láta, hogy nagyon nagy állatok jönnek. És elkezdett futni utánuk, hogy megölje őket. De csak látszat volt, amit látott. Elkezdett futni és beleesett egy szakadékba. Mert nem voltak ott állatok, csak ő látta őket. Egy kétszáz méter mély szakadékba esett. És ott meghalt. Miért? Mert nem kért engedélyt. Mert nem adott semmit a földnek. Mert a földből születnek az állatok. Onnan születnek, a föld ajándékából esznek, abból isznak, ott halnak meg. A föld adja nekünk az élelmet. A föld véd meg minket. A földből jönnek a növények és az állatok, amiket megeszünk. Az állatok a földből születnek, ahogy mi is. De a földnek adni is kell valamit. Ez a mi szokásunk. A vadász soha nem adott neki semmit. A vadász soha nem gondolta, hogy a

földnek visszafizessen valamit, ahonnan az élmét kapta. Soha nem kért engedélyt a földtől. Semmit nem adott... (Don Galileo, Santa Catarina Xochiatipan, 1996)

2/c. A démonikus lények és boszorkányok okozta ijedtség

Az eltévedés, az út nem találása miatti ijedtség a démonikus lényekkel történő találkozás „legszelídebb” formája, amelyet a helyi szóbeli hagyomány úgy tart számon, hogy nem okoz halálesetet. Ezek az esetek általában éjszaka szoktak megtörténni, ha valaki sötétedés után tér vissza a faluba. A naplemente és napfelkelte közötti időszak mindig veszélyes, ekkor a túlvilághoz kapcsolódó lények munkája intenzívebbé válik. A helybéliek törekednek arra, hogy csak a legszükségesebb esetekben (pl. a nádcukor készítésekor) maradjanak távol a házuktól és az ott lévő házioltártól. Ebben az esetben már a több napos munka kezdetekor oltárt állítanak fel, és gyertyát gyújtanak a pihenőhelynél, ami egész éjszaka ég.

„Későn ért be a kocsi Tlaltekatlába, mert útközben elromlott. Már 11 óra is elmúlhatott, amikor elindultunk gyalog Pachiquitlába. Elhagytuk Pocantlát, mentünk fel a meredek hegyoldalon, amikor hirtelen összezáródott az ösvény, eltűnt az út. És errefelé azt mondják, hogy ilyenkor nyugodtan le kell ülni, és imádkozni kell, mert ezt a démon csinálja. És ha az ember csöndesen vár, nem ijed meg, akkor egy fél óra múlva újra megjelenik az ösvény. De nem szabad megijedni, mert ha megijed valaki és elindul, akkor lezuhan a szakadékba. Leültünk, aztán megláttuk az ösvényt és hazajöttünk.” (Celso Hernández Ramírez, Pachiquitla, 2002)

2/d. Állattá változó boszorkányokkal (*nahual*) való találkozás éjszaka

3. Boszorkány okozta ijedtség egyéb eszközök felhasználásával

(Ezekkel a találkozásokkal a boszorkányság alfejezetben foglalkozom.)

Egyes állatok képesek arra, hogy felhívják az emberek figyelmét a rájuk leselkedő veszélyekre. Így ha valaki az ösvényen *tuyumé*-val (egy apró madár, amelyet gyors és szapora dallama miatt az ottaniak pletykás madárnak is neveznek) találkozik, akkor számíthat rá, hogy veszély leselkedik rá az úton. Ugyanígy az úton előtte ugrándozó nyulak is jelezhetik a veszélyt.

6.4.2. Az ijedtséget gyógyító rítusok

A helyi specialisták szerint az egyszerű ijedtség könnyebben gyógyítható, mint a rossz szelek vagy a boszorkányság okozta ártások.

Az ijedtséget kiváltó helyzet észlelése után az egyén önmaga is védekezhet. Elmond gyorsan egy imát, istenhez fohászkodik, gyorsan megnyugszik. Gyertyát gyújt, szentelt vizet szór szét az ijedtség helyén.

Ha azonban jelentkeznek a kulturálisan meghatározott tünetek, akkor az azt jelzi, hogy a lélek elszakadt a testtől, nem tud visszajutni oda, és gyógyító specialistához kell fordulni. Mivel nem a test, hanem a lélek betegségéről van szó, ezért a helyiek szerint a betegséget orvos képtelen teljesen meggyógyítani, lévén, hogy nincsen meg a képessége arra, hogy a beteg elkóborolt lelkével és annak gyakori fogvatartójával, a természeti helyek őrzőivel kapcsolatba kerüljön. A tüneteket időlegesen a testben maradt lélek erejének növelésével (injekciók, infúziók) tompítani tudja, de a testi integritás visszaszerzését csak a vallási specialista képes biztosítani.

A gyógyítás első része a „szerencse keresése”, vagyis egy beszélgetés, amikor a sámán kikérdezi a beteget vagy családtagjait, hogy került-e a tünetek jelentkezése előtt olyan élethelyzetbe, amely erős érzelmi hatást gyakorolt rá. Az ijedelem okát nem csupán a közvetlen múltban keresik, van, hogy az esemény hónapokkal a szimptómák jelentkezése előtt történt. Gyakori, hogy ilyen esetekben visszafelé kezdik el felfejteni az eseményeket, és *a posteriori* nem csupán egy, hanem az ijedtség számos okát felfedik.

A sámán feladata, hogy „hívja és felállítsa” a lelket (na. *tonaltatzilia*), és visszavezesse a testbe. A sámánok megkülönböztetnek „könnyű” és „nehéz” ijedtséget. Ha a lélek a fizikai sokk hatására csak elkóborolt, de nem ejtették fogságba, akkor egy egyszerűbb, a házioltárnál végzett rítus is visszavezetheti azt a testbe.

A gyógyítás során használt technikák közé tartozik a test átdörzsölése, a fejtől egészen a lábig. Ez történhet szentelt vízzel, vagy az ún. „gyógyító pálinkával”. Utóbbi olyan pálinka, amelybe gyömbérgyökeret áztattak. Ebből a sámánnak és a betegnek is innia kell. Majd a sámán pálinkát köp a test adott részeire, és kézzel vagy virágszirommal dörzsöli szét. A test végigdörzsölésekor fontosak azoknak a helyek, ahol az ütőerek mozgása érzékelhető. Ennek terapeutikus célzata, hogy megtisztítsa és „megnyissa” azokat a helyeket, ahol a visszahívott lélek bejuthat a testbe. A nahuák mind a szentelt vizet, mind a pálinkát melegnek kategorizálják. A „hideg helyen” tartózkodó és bolyongó, a visszautat

nem találó lélek így megérzi a „meleg” pontokat, amelyeken keresztül visszajuthat a testbe. A melegség fontos szimbóluma ekkor az oltáron meggyújtott gyertya, amely mellé ételt raknak. A sámánok – miközben pálinkát isznak – folyamatosan, monoton hangon hívják a lelket, imádkoznak *Toteotzi*hoz, Jézus Krisztushoz és a katolikus szentekhez, hogy az elkóborolt *tonali* visszataláljon. Az ima során megnevezik a beteget, hogy a lélek tudja, a bolyongó lelkek közül a sámán éppen őt hívja vissza. Végül a gyógyító az oltárra készített gyertya lángjában képes felfedezni azt, hogy a beteg lelke, vagy a „sorsa” visszatért. „*Már itt a tonalid, már megjött a tonalid*” – kiáltott fel Don Tomás a gyertya lángjára mutatva, amikor 1999-ben megkértem, hogy gyógyítson engem is.

Ha azonban a természeti helyek őrzői ejtették fogságba a lelket, akkor összetettebb gyógyító rítusra van szükség. A sámán a házioltárnál történő – az előbb leírt módon történő – gyógyítás után annak a természeti helynek a közelébe zárandokol el a beteggel vagy valamelyik rokonával, ahol feltételezhetően a lélek elveszett. Ha a betegnek nincs ereje elmenni, akkor a rokonok magukkal viszik a beteg egy jól identifikálható ruhadarabját. Itt a gyógyító kapcsolatba lép a természeti hely őrzőjével és áldozati felajánlást ad. Imájában bocsánatot kér a beteg által okozott kárért, és a tisztelet elmaradásáért. A természeti helyek őrzőinek a lelket behelyettesítő ajándékot is felajánlanak. Így tojást, vagy az ételhez megölt csirke, pulyka szívét is elássák a földbe. A beteg lelkéért tehát a sámán ajándékba egy állat animikus entitását ajándékozza a hely őrzőinek. Signorini és Lupo pueblai vizsgálatai alapján utal arra, hogy ez a szimbolikus aktus gyökerében máig őrzi a klasszikus mezoamerikai hagyományokat, ahol a szív (*yulutl*), mint a legértékesebb lélekrész, az istenek legbecsesebb ajándéka volt, amelyre szükségük volt a kozmikus dinamika fenntartásához (Signorini–Lupo 1989:127). Ezután a zárandoklat egy szent hegy tetején folytatódik, majd visszatér a beteg házioltárához, ahol a sámán újra imádkozik, megtisztítja a beteget és hívja a lelkét. A gyógyítónak ezután az otthoni házioltára előtt hét napon keresztül imádkoznia kell a beteg lelkéért.

Ha a beteg állapota nem javul, akkor a gyógyítást többször megismételhetik, a család specialistát válthat vagy orvoshoz fordulhat.

6.4.3. A rossz szelek

A betegségek diagnosztizáláskor a gyógyítók nagyon gyakran a szélben szálló ártó lényeket jelölik meg a betegség okaként. A nahuatl *ahakatl* kifejezés spanyolul levegőnek

vagy szélnek fordítható. Betegséget okozó entitásként való azonosításakor spanyolul rossz levegőnek vagy szélnek (sp. *mal aire* vagy *mal viento*), olykor rossz léleknek nevezik.

A képzetet vizsgáló etnográfusok megjegyzik, e betegség értelmezése gyakran egy adott régió vagy közösségen belül is változhat. Sandstrom leírja, hogy „néhány ember minden kárt okozó lelket szeleknek tekint, míg mások úgy gondolják, hogy ezek a lelkek csak irányítják a szeleket” (Sandstrom 1986:12). Gréco szerint: „bár a kifejezés a szakirodalomban általában úgy jelenik meg, mint egy betegség előidézője, úgy tűnt számomra, hogy a közösségben alkalmanként inkább tünetek és érzelmi állapotok megjelölésére használják, mint egy specifikus ártó lényre” (Gréco 1993:64).

Ezt a fajta komplexitást, értelmezésbeli eltéréseket, sőt ellentmondásokat az adott közösségben végzett interjúk során én is tapasztaltam. Egy betegség észlelésekor a helybéliek az elsők között kezdenek a rossz szelek ártó hatására gyanakodni, és számos eltérő magyarázatot fűznek hozzájuk.

Pachiquitlánban az elnevezés utalhat:

- A főként keletről, délkeletről érkező szelekre, amik felüdülést hoznak a tikkasztó melegben, és a létfontosságú esővel látják el a falu földjeit. Ezt a falubeliek az esőistenek tevékenységének tulajdonítják.
- Az *ahakatl* elnevezés emellett jelezhet egy összetett betegségképzetet, illetve azt az embertől független, idegen entitást, amely a testbe hatol, és az integritását veszélyezteti. Az előző csoporttól ekkor gyakran az *amo kuali* vagy *axkuali ahakatl* (nem jó szél) kifejezéssel különböztetik meg.¹⁰³

Ebben az esetben a kifejezés a következő dolgokat jelölheti:

1. Utalhat meghalt emberek lelkére. Ekkor kétféle lélekről is szó lehet:

1/a. Azoknak az embereknek a lelkéről, akik éppen akkor haltak meg, és a testük még nincs eltemetve. Ezek a lelkek még nem indultak el a túlvilágra, a testük körül bolyonganak és mérgesek, mivel el kellett azt hagyniuk. A lélek hideg, de keresi a meleg helyeket, főként egy másik testet, amibe beköltözhet. Veszélyes az élőkre, ezért a virrasztáson és a temetési előkészületeknél tartózkodnak részt venni azok, akiknek nyílt sebük van, mivel a seben keresztül a testükbe hatolhat. Ha mégis részt vesznek, akkor fehér, a tortillalapény készítésénél is használt meszet raknak a sebre, amit hidegnek

¹⁰³ Meg kell jegyezni, hogy általában a két típusra egyaránt az *ahakatl* szót használják, és az *amo kuali* kifejezést csak akkor teszik hozzá nahuatlul, ha a kontextusból nem derül ki egyértelműen, hogy miről beszélnek.

tekintenek, így a halott nem fedezi fel a sebet.¹⁰⁴ A virrasztás és a temetés során nemcsak a morális hozzáállás, hanem a védekezés része is, hogy tartózkodnak rosszat mondani a halotról.

1/b. Uthalhat olyan emberek lelkére, akik nem a számukra kijelölt pillanatban haltak meg, hanem baleset, gyilkosság vagy mágikus támadás következtében vesztették életüket. Ez a magyarázat a *tonalinak* arra a jellemzőjére utal, hogy a lélek megkapásával valaki nemcsak életerőt kap, hanem az istenek kijelölik természetes halálának időpontját is. Ha azonban valaki erőszakos módon előbb hal meg, akkor lelkének a földön kell kivárnia azt a pillanatot, amikor elindulhat a túlvilágra. Ezek a haragos és láthatatlan lelkek nem tudnak nyugodni, mivel még nem érkezett el a számukra kijelölt idő, hogy útnak induljanak.¹⁰⁵

2. A katolikus térítés hatására sokan démonikus lelkeknek, vagyis az ördög szolgálóinak tekintik őket, akiket maga az ördög, Lucifer, nahuatlul *Axkualitlakatl* (nem jó ember) vagy az alvilág ura *Miktlantekli* irányít. „*A földön élünk, és az ördög szenved, és azt akarja, hogy mi is szenvedjünk itt a földön*”.

3. Uthalhat egy tárgyból, emberből, szemétből, sírból, prehispán romból eredő, bajt hozó kisugárzásra, amely szintén betegséget, halált okozhat.

A rossz szeleket tehát egyrészt ártó entitásként értelmezik a helyiek, másrészt viszont inkább egyfajta átadható vírus, fertőzés analógiája alapján képzelik el.

Ha élő entitásokként jellemzik őket, akkor ezek az ártó lények saját akaratukból, vagy pedig az ördög és a vele kapcsolatban álló ártó szándékú vallási specialista, a boszorkány felkérésére betegíthetik meg az embereket. A boszorkányok által manipulált rossz szelek jóval veszélyesebbek, mint azok, amelyek csak véletlenül találhatnak rá az emberre.

Az ártó lények lakhelyeként a helybeliek a falut körülvevő természeti környezetet, a folyókat, patakokat vagy a földalatti világot nevezték meg. Az első esetben leginkább a földművelés alá nem vont részekben (na. *monte*) található üregekben, kisebb barlangokban, mély völgyekben, szakadékokban (na. *tzakulli*) laknak, amelyek alkalmatlanak a művelésre, és az ott élők csak a legszükségesebb esetekben keresik fel azokat. Ezek a helyek közvetlenül érintkeznek a földalatti világgal, az ott élő ördöggel és szolgálóival. Santa Catarina Santa Catarina Xochiatipánban külön kiemelik a kisváros környékén

¹⁰⁴ 1999-ben az egyik ismerősöm gyermeke meghalt. A virrasztásra indulva találkoztam Pablóval, a falu egyik katekétájával. Érdeklődtem, hogy jön-e, de elmondta, hogy megvágta a kezét bozótívágókéssel, nyílt sebe van, ezért fél elmenni, és az egyik társa fog helyette imádkozni a halott lelkéért.

¹⁰⁵ Hernández Cuellar megjegyzi, hogy a Texolochban élők azoknak az egykor élt embereknek a lelkét tekintik rossz szeleknek, akik az özönvíz idején haltak meg, de lelkük itt maradt, és azóta felügyelik az embereket. Mindenhol megtalálhatóak, de főként az útkereszteződéseknél (Hernández Cuellar 1982:44). Ezzel a magyarázattal terepmunkám során nem találkoztam.

található – feltehetőleg huaszték eredetű –, kisebb kőből készült romokat is, amiket emiatt is veszélyes megbolygatni. A Pocantla és Tlaltecátla közötti út mellett lévő barlangban szintén ők őrzik a kincseket. Egyéb okok mellett ennek tudható be, hogy az ott élő indiánok rossz szemmel nézik az általuk „kincskeresőnek” tekintett régészek munkáját, és gyakran az észak-amerikai protestáns térítőket is azzal vádolják, hogy a kincs miatt érkeztek oda.

E helyekről kiindulva gyakorta feltűnnek a folyó- és patakpartokon, ösvényeken, keresztutak, temetők mellett. A betegséget is főként a természeti környezetben járva (a termőföldre menet, munka vagy a pataknál való fürdés során) lehet megkapni, majd visszatérve a faluba „*a betegség bejön a házba*”, azaz a család biztonságos környezetébe.

Az *ahakatlok* jellemzője, hogy – akár egy fertőző betegség –, átadható. A hideg-meleg dichotómia alapján a helyiek közvetlenül a valós vagy metaforikus hidegség fogalmával azonosítják e lelkeket. Így ha valaki egy virrasztásról megy ki a cukornádültetvény mellett épített sajtolóhoz, hogy barnacukrot (*pilón*) készítsen, akkor előtte alaposan meg kell mosdania, és ruhát kell cserélnie, nehogy kivigye magával a halott lelkét a munka helyszínére. A cukor készítése nagy odafigyelést igénylő munka, melynek során először egy állatokkal (ló, öszvér, szamár) hajtott fasajtoló (*trapiche*) segítségével kinyerik a levágott cukornád levét, majd azt tűzhelyre rakva három-négy óráig forralják, amíg barna cukorrá nem áll össze. Ha valaki nem tartja be az előírásokat, akkor a halott lelke „belenyúl az edénybe” (*paella*) hogy „kivegyen és megkóstolja” a cukrot (na. *nektli*). Ettől nem ég rendesen a tűz és nem keményedik meg a cukor, sőt a lelkek az állatokat is megbetegíthetik. Cukorkészítéskor folyamatosan jelen kell lennie egy sámánnak, aki rituális felügyelete alatt tarja a munkafolyamatot. A munkahely körül *apazote* füveket helyez el, hogy a természetben élő rossz szeleket „elvakítsa”, és azok ne tudjanak behatolni a térbe. Emellett imádkozniuk kell a patakok őrzőlelkeihez, mivel ők is képesek megbetegíteni az állatokat.

A virrasztás az a ritka alkalom, amikor a férfiakkal együtt a nők is fogyaszthatnak nyilvánosan pálinkát a közösségben. Ennek oka nem csupán a gyász, fájdalom elviselésében keresendő. A pálinka mértéktelen fogyasztása erőt, energiát, és ezzel együtt melegséget ad, amivel védekeznek a halott hidegnek tekintett lelkével szemben.

A betegségmagyarázatokban is gyakran feltűnik a hidegség érzete, mint ami közvetlenül a támadásukra utal.

„Korán felkelsz, még az ösvényen, és hirtelen megtámad, csak valami hidegrázást érzel, de még ugyanazon a napon meghalhatsz.”

A rossz szelek egy másik jellemző vonása, hogy szeretik a nyers dogokat, és különösen vonzza őket a vér. Ezért is rendkívül veszélyes pillanat a szülés (lásd később).

Az *ahakatlokról* beszélve a helybeliek nahutlul megkülönböztetik a *xochiahakatl* (virágszél), a *xiuitlajakalt* (fűszél) és a *maseualahakatl* (emberszél) fogalmát. Ahogy a riportok során, több félreértés után lassan megértettem, ezek nem konkrétan az ártó szelek eltérő típusaira vonatkoznak, hanem részben arra a körülményre, ahonnan jönnek, részben pedig azokra a rituális szimbólumokra, amelyekkel a betegség gyógyítható.

A *xochiahakatl* (virágszél) és *xivitlahakatl* (fűszél) esetében a gyógyító rítus során fontos szerepük van a gyógynövényeknek és a virágoknak, amiket felfűznek egy láncra (na. *mekatl*) és hétszer átbújtatják rajta a beteget.

A *maseualahakatl* betegség megkapása szorosan kötődik a szexuális kicsapongásokhoz. Ha egy férfi vagy nő nem a törvényes társával él szexuális életet, akkor az aktus következtében – mely az elmondások szerint általában titokban, az emberektől távol, az erdőben, a ligetes részeken, vagy a cukornádsajtólók környékén zajlik –, beléjük hatolnak a rossz szelek. Az orgazmus a nahua elképzelések szerint veszélyes pillanat, amikor a lélek rövid időre kiszáll a testből, félig öntudatlan állapot, mely alkalmat ad a természeti környezetben élő rossz szeleknek, hogy a betegbe jussanak. Miközben a pár visszatér a faluba, az úton találkozhat másokkal. Ekkor a rossz szelet átadhatják nekik, és megbetegítik azokat, ők pedig sértetlenek maradnak. Ilyenkor főként a fiatal gyermekek vannak veszélyben.

A betegség magyarázatának a hátterében tehát feltűnik a szigorú morális kontroll, amely bűnnek tartja, és veszélyesnek tekinti a házasságtörést.

A rossz szelek okozta tünetek sok szempontból megegyeznek az ijedtségnek tulajdonított tünetekkel. Általános jegye lehet a fejfájás, majd hányás, hasmenés, rossz közérzet, sápadtság, láz és hidegrázás.

6.4.4. A rossz szelek gyógyítása

A rossz szelek gyógyításának első lépése – akár a többi betegségnél –, hogy a sámán kikérdezi a beteget. Ekkor nem csupán a beteg fizikális problémáira és tüneteire kérdez rá, hanem életmódjára és szociális kapcsolataira is. Kivel volt haragban, ivott-e sokat, nem járt-e virrasztáson, megtartotta-e a halottak napját, mikor ajánlott fel utoljára ételt a lelkeknek, milyen volt a termése, merre járt az utóbbi időben?

A beszélgetést jóslás, vagyis a szerencse, sors keresése (na. *tlatemalistli*) követi. Ez történhet kristályból, egy üveg vízbe helyezett tojásfehérjéből, de Pachiquitlánban a legáltalánosabb a tizennégy darab kukoricaszemmel végzett jóslás. A sámán ilyenkor leül egy, a régióban mérőeszközként is használt fadoboz (*cuartillo*) elé, majd arra egy virágokkal kihímzett vászonszalvétát terít, melyben korábban a tizennégy darab kukoricaszemet őrizte. Meggyújtja a kopálfüstölőt, ami szakrálissá teszi a teret. A fadoboz négy sarkánál pálinkát önt a földre, majd keresztet vet felettük. Ezután a kukoricamagokat megrázza, és többször leejti a hímzett terítőre. A sámán az egymással kapcsolatba kerülő magokból jósol, a távolabb esetteket figyelmen kívül hagyja. Közben folyamatosan magyarázza a betegnek, hogy mit olvasott ki azok állásából, válaszol a beteg és a jelenlévő családtagok kérdéseire. Így jósolja meg, hogy ki okozta a betegséget, milyen rossz szelek szállták meg a beteg testét, hogyan lehet őket kicsalogatni, melyik hegyhez kell felajánlásokat vinni, boszorkány küldte-e az ártó lényeket. Elmondja a betegnek és családjának, hogy milyen rítust kell elvégezni a gyógyuláshoz, milyen eszközök szükségesek hozzá, mikor tudja felkeresni a beteget.

A gyógyító rítus lényege, hogy a sámán kiegészésre jusson a testbe hatoló lelkekkel, azokat kicsalogassa a testből, és visszairányítsa őket az emberektől távoli természeti környezetbe. Ezt sosem agresszív viselkedéssel, hanem a tisztelet gesztusával, a rossz szeleknek nyújtott rituális felajánlással próbálja elérni. A rítus előkészülete során kialakítja az oltárt. A házioltárra kerül a rituális étel (általában csirke vagy pulykahússal készült leves), a nyers tojás, az üdítők, az alkohol és a cigaretta. A rítus kezdetekor a sámán meggyújtja a kopálfa kergét, majd a meggyújtatlan gyertyákkal átdörzsöli és megtisztítja a beteg testét, különös tekintettel azokra a pontokra, ahol a rossz szelek a testbe hatoltak, és ahol ki is tudnak jönni (csukló, kézhajlat, lábhajlat, térhajlat). Közben hosszasan imádkozik, és kéri a lelkeket, hogy hagyják a beteget, jöjjenek ki, és fogadják el a nekik felajánlott ajándékot. Az oltárra különböző színű, rossz szeleket ábrázoló, kivágott papírfigurákat rak. Meghatározott időnként ételt helyez, és italt locsol rájuk, miközben tovább imádkozik. Egy-egy nagy lélegzetvétel után halk hangon hadarja az imák szövegét, és közben folyamatosan pálinkát fogyaszt. Kéri az isteneket és a katolikus szenteket, hogy segítsenek. Megemlíti a beteg nevét, a betegség okát és körülményeit. Elmagyarázza, hogy a betegség mennyire veszélyezteti a családot. Majd hívja a beteg testében lévő rossz szeleket a lakomára, és felsorolja a felajánlott ételek neveit. Ezután tör a tortillalepényből, szakít egy kis húst a levesből, és ezt is a papírfigurákra helyezi. Végül az italokból is locsol rájuk és meggyújtja a cigarettákat.

Amikor meggyőződött róla, hogy a rossz szelek elhagyták a beteg testét, hogy elfogyasszák az oltáron lévő ételt, akkor egy virágokból vagy füvekből, rossz szeleket ábrázoló papírfigurákból és nyers kukoricamasszából (na. *yulehtli*) álló sorozatból hétszer felfűzött láncot, hétszer bújtatja át a beteg felett. Így biztosítja, hogy a még bent lévő rossz szelek is elhagyják a beteg testét és ne térjenek vissza oda. A hetedik bújtatás után a lánc a földön marad, a sámán pálinkát locsol köré. Ezután a láncban lévő papírfigurákra az előbb ismertetett módon rak az ételből, és locsol az italból. Majd int a jelenlevőknek, hogy egyenként szórjanak ételt és italt a papírbábukra. Miután ez megtörtént, a sámán még imádkozik, keresztet vet, majd jelzi hogy véget ért a rítus. A rítus végén minden jelenlevő közösen eszik. A sámán végül összegyűjti a papírkivágásokat, és elviszi őket a falun túl egy olyan helyre, ahol nem járnak emberek. Ott eldobja a papírokat és kéri a rossz szeleket, hogy ne térjenek vissza a faluba.

A beteg teljes gyógyulásához azonban az is kell, hogy a házban tartott rítus után röviddel egy vagy több szent hegyre zarándokolva áldozati ajándékot hagyjanak és megköszönjék az istenek segítségét.

A peregrináció előtt a sámán a család házioltáránál imádkozik, gyertyákkal végigdörzsöli a beteget, majd ezeket a gyertyákat magával viszi a hegyre, és ott gyújtja meg. A hegyek tetején lévő oltárnál a sámán egy keresztet állít a földbe. Majd a rituális ajándékokat – ételek, italok, kávé, sütemények, gyertya, kopál, nyers tojás, dohány – a kereszt előtti oltárköre, az istenek asztalára helyezi, és imádkozik a betegért. A beteg gyakran nem tud felmenni a szent hegy tetejére, ekkor az egyik ruhadarabját viszik fel, amit ott is hagynak.

A hegyről visszatérve újra meglátogatja a beteget, az oltáránál imádkozik, majd a betegért való fohászkodást ebben az esetben is hét este a saját házioltáránál is folytatja.

6.4.5. Boszorkányok és betegségek

A helybeliek szerint a boszorkánysággal lehet a legveszélyesebb mágikus betegségeket okozni. Ebbe a kategóriába olyan ártó mágián alapuló képzetek tartoznak, melyek háttérben közvetlenül egy evilági specialista áll, aki saját szándékából vagy másnak a megbízására képes valakinek a megbetegítésére vagy megölésére. Gyakran a boszorkány csak egy semleges közvetítő, aki megbízásból használja fel természetfeletti erejét. A közvetítés ebben az esetben két értelemben is igaz. Közvetítő az ördög valamint a túlvilági ártó lények és a földi világ között, illetve az ártást kitervelő személy és a megbetegítendő

között. A betegségek komplexitását növeli, hogy a bajt okozó vallási specialista munkája során felhasználhatja mind a rossz szelek, mind egyéb alvilági eredetű erők segítségét is.

A boszorkány alakjának helyi leírásában keverednek a prehiszpan hagyományok, valamint „a spanyol karavellákon megérkező” koraújkori európai boszorkányképzetek. Ezt egészítik ki azok a populáris mítoszok, amelyek az utazások, a migrációs munka és újabban a televízió segítségével épülnek be a helyiek elképzeléseibe. Mivel Pachiquitlánban és környékén mindenki vonakodik attól, hogy önmagát boszorkányként tüntesse fel, ezért értelemszerűen a boszorkányok kiválasztását és működésüket is csak mások elmondásából lehet megismerni. Olyan történeteken keresztül, amelyek nem a közvetlen tapasztalatokon, hanem feltevéseken, gyanún, sejtéseken alapulnak.

A boszorkány az ördög szolgája, aki mágikus hatalmát ártásra használja fel. Ártó tevékenységét mindig éjszaka, leginkább éjfél környékén végzi, míg a sámánok nappal dolgoznak. Míg a sámán a rend megteremtésére és a betegségek gyógyítására törekszik, addig a boszorkány célja a diszharmónia, és a rendezetlenség növelése.

Amint említettem, az ártó személyt leginkább a falu sámánjaival azonosítják, akiknek folyamatosan védekezniük kell a gyanúsítgatások ellen. A vádak között gyakran felbukkan, hogy valaki sámánnak született, de aztán a „rossz felé fordult”. A sámánok által hangoztatott elképzelés szerint azonban a boszorkányok már eredendően nem az Istentől, hanem az ördögtől kapják hatalmukat. Ezt bizonyítják azok a születésüknél megfigyelhető jelek, amik predesztinálják őket arra, hogy boszorkányok legyenek.

Erre utalhat az, ha pénteken, éjjel 12 órakor, foggal vagy farokkal születnek.¹⁰⁶ E vonások közül elsősorban a születés napja és időpontja bír fontossággal, mivel a megkapott *tonali* meghatározza valakinek az evilági sorsát, küldetését. A helyiek szerint ők is betegségek és látomások útján bizonyosodnak meg elhivatásukról, és tanulják meg mesterségüket. Messze elkerülik a templomot, nem járnak a misékre, életüket a baj okozásának szentelik. Csöndesek, visszahúzódóak, ritkán szólalnak meg, de folyamatosan figyelnek.

Rítusaik struktúrája hasonló a sámánok rítusaihoz, de ilyenkor az ördöghöz és segítőihez fohászkodnak. A rítusokat mindig éjszaka, otthon a házioltárnál, vagy a falu melletti sötét szakadékok mélyén, barlangoknál végzik el. Ők csak fekete papírbábukat vágunk ki, és a huejutlai piacon beszerezhető fekete gyertyákat gyűjtik meg, fekete tyúkból készítenek rituális ételt. A faluban például naplemente után van olyan

¹⁰⁶ A péntek Jézus keresztre feszítésének és halálának napjára utal, ezért szerencsétlen, veszélyes napnak tekintik.

vegyeskereskedés, ahol nem árulnak tojást, sőt és meszet. Ezek a „hideg” tárgyak, a feltételezések szerint, a boszorkányrítusok kellékei, és a naplemente utáni árusításuk betegséget hozhat az eladóra.¹⁰⁷

A helyiek a boszorkányok két fő típusát különböztetik meg: ez a *tetlachihuijketl*¹⁰⁸ és a *nagual*. E két típus közötti alapvető különbség az ártás módjában és a transzformációs képességben van. Amíg a *tetlachihuijketl* nem képes állatalakba átváltozva ártani, addig a *nagual* akciójának fontos része a transzformáció.

Az ártás módjai:

1. Szavakkal és szemmel való ártás
2. Csapdaállítás vagy becsapás
3. A *nagualok* támadásai

1. A boszorkány általi imádság közvetlenül megbetegíthet valakit. Ekkor a rítus során átkot szór, az ördög segítségét kérheti, vagy a rossz lelkeket beküldheti a beteg testébe. Ekkor az illető gyakran rosszat álmodik, valaki üldözi, fenyegeti álmában. A rémálom, a nehéz ébredés egy boszorkány okozta ártás jele is lehet. A szemmel verés leginkább a még gyenge lélekkel rendelkező kis gyermekekre veszélyes. Ez is egyik oka annak, hogy a megszületett gyermeket még két hétig a házban tartják, és később is óvják attól, hogy a boszorkánynak tartott személyek ránézzenek.

2. Pachiquitlánban leggyakrabban az ún. csapdaállítást említik meg. Ennek a helyiek számos eltérő típusát számon tartják.

2/1. Ártás hasonlósági mágiával

Ekkor a boszorkány valakinek a bábuját vagy valamilyen személyes tárgyát, munkaeszközét, haját, körmét használja fel. A rítus során ezeket manipulálja, például tűt szúr beléjük vagy elégeti őket.

¹⁰⁷ 1999-ben egy holland antropológus ismerősöm látogatott meg a faluban. Már beesteledett, és én elhatároztam, hogy a közeli kis vegyeskereskedésben tojásokat veszek a vacsorához. Az eladó, aki egyébként jó ismerősöm volt, kategorikusan visszautasította, hogy a pulton lévő tojásokból vásároljak. Értetlenségemet csak másnap magyarázta meg. Elmondta, hogy egy lázzal és bőrkiütéssel járó betegségben szenved, és a sámántól azt a magyarázatot kapta, hogy óvakodjon a fent felsorolt boszorkánykellékek naplemente utáni árusításától.

¹⁰⁸ A kifejezés szó szerinti jelentés „aki valakinek csinál valamit”.

Ha valakit alkoholistává akar tenni, akkor az illetőről készült bábut egy pálinkával teli üvegben áztatja. Ezzel éri el, hogy az illető lelke ott maradjon a kocsmában, a pálinka közelében, és neki „*nap mint nap vissza kelljen tértie oda*”.

2/2. Ártás veszélyes tárgyak elrejtése által

Ekkor a boszorkány egy tárgyat (temetőből kiásott csontok, nyers hús, az illető manipulált bábuja) rejt el valakinek a házában vagy annak közelében – gyakran a föld alá ásva azt –, esetleg azon az úton, ahol ő mindennap jár. Ekkor részben e tárgyak emanációja, kisugárzása okozza a betegséget.

De gyakran maguk a tárgyak is önálló működésbe léphetnek. Például a boszorkány éjfélkor kiássa a temetőben az elhunytak csontjait, és azt titokban valakinek az ajtaja előtt a földbe helyezi. Ha valaki éjszaka kimegy a házból, a csontváz keze kinyúlik a földből, megragadja a lábát és megijeszti. Az ijedtségtől az illető megbetegszik, melynek mind fizikális (lesoványodás, láz), mind mentális jelei (félrebeszélés, a tudat elvesztése) lehetnek. Ilyenkor a beteg lelke elhagyja a testet, amit a boszorkányok megragadnak és „*elviszik a temetőbe*”.¹⁰⁹

2/3. Tárgyak beküldése valakinek a testébe

Ilyen tárgy lehet nyers hús, kő, kagyló, tüske, levél, fű, földdarab és bármilyen más – a helyiek kifejezésével – *szemét* (na. *tlazolli*). Ezek a testek mágikus úton, felületi seb nélkül jutnak a testbe. Ezek eltávolítására csak egy speciális sámán képes, aki masszírozással, szívással – szintén felületi sérülés nélkül – kihúzza a tárgyakat a testből.¹¹⁰

¹⁰⁹ 1999-ben felújították a falu kápolnáját, és az alapok kiszélesítésekor számos csontdarab a felszínre került. Feltehetően valamikor a kápolna mellett volt a temető, majd amikor a falu nőtt, és a kápolna előtti tér a falu főterévé vált, a falu szélén kezdtek el temetkezni. Miután a férfiak összegyűjtötték az előkerült csontokat, a falu temetőjében ásták el azokat, előtte azonban pálinkával locsolták meg – mely a szentelt víz szerepét tölti be –, majd rövid imát mondtak. Közben elmondták, hogy vigyázni kell, mert éjfélkor a boszorkányok kiáshatják azt, és megbetegíthetik velük az embereket.

¹¹⁰ Természetesen itt képzetekről beszélek és nem általam racionálisan megtapasztalt dolgokról. A területen azok a sámánok a legkeresettebbek és a legdrágábbak, akik képesek ezeket a tárgyakat „kihúzni” az ember testéből. Santiago Segundóban vettem részt ilyen rítuson, ahol a rítus végén a sámánasszony mutatta a betegből kimaszírozott tárgyakat. Kavicsok, falevelek, csigák, tüskék voltak közöttük. A testen semmilyen külsérelmi nyom nem látszott.

2/4. Ártás a rossz szelek manipulálásával

Ebben az esetben a fent elemzett ártó lények manipulálásával okoz betegséget a boszorkány.

6.4.6. Nagualismo

A boszorkányok legfélelmetesebb típusát alkotják azok, akik transzállapotban képesek az alteregójukat megváltoztatni, és állatalakban megjelenni. A helybéliek feltételezése szerint ma már a faluban nem élnek *nagualok*, az itteni boszorkányok képtelenek a transzformációra. A Pachiquitlánban gyűjtött leírások olyan személyeket illeltek ezekkel a képességekkel, akik rendkívül erős *tonalival* rendelkeznek, és képesek arra, hogy a mozgó lélekrészüket tudatosan eltávolítsák a testükből, sőt állatalakban azt materializálják. Ha ezt az állatot valamilyen baj éri, meghal, akkor a térbelileg máshol található *nagual* is elpusztul. A *nagual* az átváltozások során leginkább bagoly, dögkeselyű (*tzopilote*), fekete kutya, pulyka alakjában tűnt fel a helyi történetekben.

Van, amikor csak éjszakai sétákat tesznek állati alakjukban, és kisebb bajokat okoznak, kopogtatnak a tetőn, ijedséget okoznak. Más esetekben azonban meg is tudják ölni az illetőt. Erről szól a következő, faluban gyűjtött történet:

„Régebben volt egy ember, aki ott lent élt {a falunak a legszélén}. Boszorkány volt. És minden embernek, aki ott ment el {a háza közelében} az úton, például jött a piacról, adnia kellett neki valamit. Sajtot, tojást, hasonló dolgokat. És ha valaki a folyótól jött, akkor halat kellett neki adnia.

Egyszer arra ment egy ember, és ő azt mondta neki:

- *Most adnod kell valamit!*
- *Nem adok. Ha kell, akkor menj a folyóhoz, de én nem adok neked semmit. Majd meglátjuk mennyire vagy erős ember.*

És az ember hazatért, felesége elkészítette a halakat, de éjfélkor meghalt a fia. Ő arra gyanakodott, hogy a boszorkány okozta. És ez az ember elment messze, San Miguel, Santa Cruz felé. Oda, ahol a boszorkányok gyakran átváltoznak állatokká, madarakká. És ott megkeresett egy embert, aki azt kérdezte tőle:

- *Mi történt?*
- *Azért jöttem, mert meghalt a fiam.*

– *Ki ölte meg?*

– *Juan Nicolasnak hívják.*

– *Ó ismerem ezt a Juan Nicolast. De ő igen gyenge. Ő egy baglyocska. Mindjárt megyek és meglátogatom. Ő csak egy kismadár. Azonnal jövök.*

A lelke átváltozott és elment megnézni őt. Átváltozott bagollyá, és leült egy ágra. És így szólt: Juan Nicolas, Juan Nicolas. {az elbeszélő utánozza a bagoly hangját}

– *Ki az a szemtelen, aki engem így hív? Azonnal megnézem – Azzal ő is bagollyá változott.*

– *Jöttem, hogy kiszakítsam a szívedet – mondta a komája.*

És meghalt a bajkeverő. A másik pedig újra visszatért a házába.

– *No, elmentem megnézni a komámat. Csak egy kismadár volt. Nyugodtan visszamehetsz a házába, és látni fogod, hogy már halott.*

És amikor az ember megérkezett, vásárolt gyertyákat, gyertyatartókat és pálinkát, hogy majd megnézi ezt az embert {elmegy a virrasztására}.

– *Tényleg meghalt ez az ember? – kérdezte a feleségét.*

– *Igen – válaszolta az. {nevetés}*

(Delfino Hernández Concepción, Pachiquitla, 1999)

Az állattá átváltozó boszorkányok egyik jellegzetes alakja a vérszívó vámpír. Ennek képzetrendszere Pachiquitlánban kevésbé ismert, de a városi populáris történetek gyakran használt toposza egyre inkább megjelenik a migrációból hazahozott történetekben, és helyet kap a világképben is. Sőt egy Mexikó-szerte nagy figyelmet kiváltó történet szintén rávilágít arra, hogy a helyi képzetek hogyan integrálnak magukba újabb elemeket. 1996-ban a mexikói kereskedelmi televíziók a legfontosabb hírműsorokban mutatták be, ahogyan Mexikó északi államaiban egy ismeretlen lény birkanyájákat és kecskéket támadott meg, és kiszívta a vérüket. A híradások tele voltak az elhunyt állatok képével. A következő nap már arról jött hír, hogy embereket is megtámadott, valamint szemtanúk is akadtak, akik egymástól több száz, sőt ezer kilométerre lévő területeken látták a *chupacabras*nak („aki szívja a kecske vérét”) elnevezett lényt. A „szemtanúk” által közölt leírásokban vámpírként, illetve patás, antropomorf ördöggént is megjelent. A nyilvánvalóan kereskedelmi céllal keltett hisztériakampány – mely olyan gyorsan került ki a híradókból néhány hét múlva, mint amilyen váratlanul megjelent – a járásba is eljutott. Azokban a falvakban, ahol már volt áram, a tévéből értesültek róla, majd a piacon elmondták más falubelieknek. De a hazatérő elvándorlók is tovább szőtték a történetet. Szóbeszéd járt arról, hogy már a szomszédos Yahualica járásban is feltűnt a lény.

Pachiquitlánban az asszonyok hetekig féltek egyedül kimenni a forrásokhoz vagy a földekre, nehogy megtámadja őket a lény, akit vagy magával az ördöggel, vagy egy *naguallá* átváltozott vérszívó boszorkánnyal azonosítottak.

6.4.7. Az ártás okainak helyi magyarázatai

Pachiquitlánban a boszorkányok okozta ártásokról szóló történetek a mindennapi intim beszélgetések, pletykák központi eleme és a halálesetek legfontosabb magyarázó modellje. Azonban ritkán fordul elő, és az is főként a betegség vagy haláleset miatti érzelmi sokk eredménye, hogy valaki nyilvánosan megvádoljon valakit. A boszorkányságot diagnosztizáló sámánok is tartózkodnak attól, hogy a betegség okozóját közvetlenül azonosítsák, a jóslás során csak nagyvonalakban írják körül azt az illetőt, akitől a baj származhat (pl. *valaki a szomszédaid közül irigykedett rád; valaki a családotból nem kedvel téged; múltkor a piacon látták, hogy mennyi mindent eladtál*, stb.). A faluban kialakult pletykahálóknak azonban az egyik központi témája a gyanúsítgatás, mely együtt jár a betegségek okának és okozójának keresésével. A bizalmatlanság légköre Pachiquitlánban is jelen van. Gyakran szomszédok, rokonok vádolják titokban egymást. Ezek a gyanúk különösen az újszülöttek és fiatal gyermekek halálesetekor válnak intenzívvé. A magyarázatokban ekkor általában a szülők konfliktusos társadalmi kapcsolatának lesz eredménye a gyermek halála.

A boszorkányképzetek Pachiquitlánban erősen meghatározzák a társadalmi kapcsolatok jellegét is. A falu tagjainak nyilvános helyeken folyamatosan kontrollálniuk kell viselkedésüket. Egy felindultságból, veszekedés közben elmondott szitokszó, fenyegetés, nyílt konfliktus később magyarázó okként szolgálhat a másik fél családjában, az akár hónapokkal vagy évekkel később bekövetkezendő megbetegedésekre, halálesetekre.

A magyarázó modellek mindig egy jól körülhatárolható érvrendszerre támaszkodnak. E szerint, az ártást kiváltó közvetlen ok leginkább a közösségen belüli konfliktus vagy az irigység. Amíg az ijedtség betegsége elsősorban a természetfeletti lényekkel, a helyek őrzőivel kialakított kapcsolat megromlásaként értelmeződik, addig a boszorkányság során az egyének közötti kapcsolatokat szabályozó társadalmi normák megszegése válik a legfőbb okká.

A rontás értelmezésekor a helybeliek következő érveket hozták fel:

Az idegennel szembeni agresszió

A Pachiquitlánban megjelenő idegent veszélyesnek és kiszámíthatatlannak tartják. Az *ejido*-rendszer kizárja, hogy nem helyben született férfi a faluban földet birtokoljon. De, ha kivételes esetben – fiútestvér híján – mégis egy olyan lány örökölné a földet, aki idegen férjet hoz a faluba, az folyamatos ártó támadásoknak lenne kitéve a helyiek szerint.

Ottlétem alatt nem láttam arra példát, hogy a városi munka során megházasodott lányok végleg a faluba költöztek volna máshonnan jött férjükkal. Ha egy nő az idegen férjével több hétre hazalátogat, akkor a férfi jelentkezik a közösségi munkára, jelezve, hogy tiszteletben tartja a falu szokásait, és igyekszik elkerülni, hogy valaki megbetegítse. Ugyanezzel a veszéllyel kell szembenézniük a szomszédos falvakból ideházasodó asszonyoknak is. A rokonságon belüli bizalmatlanság, a helybéli nők zárt világa szintén mágikus támadásoknak teheti ki őket. Egy ismerősöm felesége már húsz éve élt a faluban, több gyermeke született, de betegségét mégis azzal magyarázta, hogy az itteni nők nem fogadták be.

Ebben az értelemben a társadalmi élet egyéb elemei mellett (pl. földbirtoklási mód, tisztségviselői rendszer) a boszorkányságban való hit is elősegíti a falubeli endogámia fennmaradását.

Örökösödési problémák és anyagi előnyök szerzése

A családokon belül az öröklődés miatt a földterület egyre kisebb egységekre aprózódik. A fiúági örökösödés következtében mindez főként ott jelent problémát, ahol sok fiúgyermek van. A megélhetésért folytatott verseny miatt nem ritkák az örökösödési problémák, a fiútestvérek közötti viszályok. Ezek vonatkozhatnak az örökölt földterület nagyságára, a föld minőségére, és a falutól való távolságára. A családon belüli viták okot adnak arra, hogy halálesetek, betegségek idején e vitára vezessék vissza az ártás okát.

Összeveszés, megsértődés, visszautasítás

Ebben az esetben számos szerteágazó ok lehetséges. Például részegen elkövetett verekedés, valakit nem vesznek be egy közös kalákába, valakit megvádolnak hogy ellopott valamit. A verbális összetűzésekkor elhangzott „*jó akkor majd meglátod ki az erősebb*” kijelentés direkt utalás lehet egy későbbi ártásra.

A protestantizmusra való áttérés miatti ellenszenv

Bár a helybéli pünkösdisták az áttérés után felhagynak a szokás rítusainak gyakorlásával, a számukra megváltozó világképben releváns helye marad az ördöggel paktáló boszorkányok okozta ártásoknak. Egy áttért ismerősöm, több éves súlyos betegségét magyarázta azzal, hogy valaki nem tűrte el, hogy már nem iszik, és nem vesz részt a katolikus ünnepeken, és ezért betegítette meg. A gyógyító azonban ebben az esetben már nem a sámán, hanem a karizmatikus közösséget vezető lelkipásztor vagy az orvos lesz.

Irigység

A boszorkányoknak tulajdonított ártások mögött ez a legáltalánosabb és leggyakoribb magyarázó modell. Ezekben az esetekben az első kérdés: *„Mi az, amit megirigyelhettek tőlem?”* A sok riport alapján úgy tűnik számomra, hogy a helyiek az irigység okát a mindennapi élet, a jó termés, a termékenység, a párkapcsolatok, a megszerzett tárgyak és fogyasztási javak, az ismeretanyag, a társadalmi prosperálás és a vagyoni helyzet bármely szegmensére képesek visszavezetni. Egy ismerősömnek négy gyermeke halt meg, és szomorúan mesélte el a történetét, miközben megnevezte az illetőt, aki ezt tette vele.

Mivel a boszorkányság gyanún alapszik, ezért bizonyítása nehéz. Egy helybéli férfi, gyermekének halála utáni elkeseredésében ment be gyalog a járásközpontba, hogy bejelentse, kit gyanúsít boszorkánysággal.

„A kisfiam néhány éve egy nap hirtelen megbetegedett. Délelőtt még játszott, este már láza volt, másnap pedig meghalt szegényke. Elmentem egy xochiatipáni sámánhoz, aki jósolt, és ő is azt mondta, hogy valaki a rokonaim közül volt. Tudom, hogy ki volt. Mert jó munkám, fizetésem volt a járási önkormányzatnál, sokat utazhattam. Elmentem a járási elnökhöz, hogy tegyen igazságot. De azt mondta, nem tehet semmit, mert nincs bizonyítékom.” (1999)

A falu tisztségviselői sem tudnak megfelelő bizonyítékok nélkül döntést hozni, bár a járás egyik falujában, Santiago Segundóban az 1980-as években közösségi döntés alapján elüldöztek egy férfit, mert boszorkánysággal vádolták meg. Az antropológiai szakirodalom a tágabb régióban számos olyan esetet említ, amikor a boszorkányvádak öntörvénykezéshez és gyilkosságokhoz vezettek (Signorini–Nutini 1989:99; Montoya-Briones 1983). Pachiquitlánban azonban ilyen nem történt az utóbbi évtizedekben.

A helyiek gyakran panaszkodtak arról, hogy a boszorkányság miatt nem tudnak előrébb jutni, ezért vallanak kudarcot.

„Ebben a faluban Te nem csinálhatsz semmit. Ha észreveszik, hogy már egy kicsit jobban megy Neked, egyből küldik rád a boszorkányokat. Ezért nem építek nagyobb házat.” (1999)¹¹¹

„Megtakarítottam egy kis pénzt, árulok a környékbeli piacokon. De fizetek egy pocantlai sámánt, hogy imádkozzon értem, nehogy valaki megbetegítse a családomat.” (1996)

Egy ismerősöm édesapja az 1990-es évek közepén társaival egy értékesítési szövetkezetet alapított. A földút megépítése után ők vitték a terményt Huejutla piacára, illetve utasokat is szállítottak. Egy ilyen alkalommal a nemrég, használtan vett autó féke elromlott, a kocsit legurult a hegyoldalban. Egy fiatal fiú, aki az autó platóján utazott, meghalt. A családnak 10 ezer peso kártérítést kellett fizetnie az elhunyt fiú szüleinek. A család elmondása szerint a baleset előtt egy dögkeselyű (*tzopilote*) madár szállt az autó szélvédője előtt, és a család a balesetet szintén az anyagi kiemelkedése miatti mágikus támadásnak értékelte.

„Azóta az apám már nem foglalkozik ezzel. Visszavonult, csöndben műveli a földet. Tudja, hogy bármihez kezdene, egyből megtámadnák. Azt mondja, jobb a békesség.” (1999)

E magyarázó modell szerint, aki sikeres, veszélyeztetett helyzetbe kerül. Ennek következtében az egyéni kiemelkedés, a nagyobb ház, a környékbeli piacokon limitáltan elérhető fogyasztási javak vásárlása mind egyfajta veszélyhelyzetet teremtett, és az elmondások szerint mérsékelte a javak nyilvános bemutatását. Ugyanakkor egy fontos indokává vált a kudarcok megmagyarázásának is.

Saját tapasztalatom alapján úgy gondolom, hogy a migráció egyre intenzívebbé válása, a bér munkából szerzett pénz visszaáramlása a faluba egy másfajta helyzetet teremtett. Megindult a fogyasztási cikkek vásárlásának versenye. A fiatalok az első megtakarított pénzükből a mexikóvárosi feketepiacokon kazettás magnót vettek, ezt követték a fekete-fehér kisképernyős tévékészülékek, majd a hazahozott pénzből elkezdődött a kőből készült, betonozott alapzatú házak építése. Az anyagi kultúrának ez a nyilvánvaló megváltozása, és

¹¹¹ Mivel bizalmas információkat idézek, ezért nem jelölöm az adatközlőt.

a migráció során megszerzett pénz befektetése új helyzetet teremtett. Az a korábbi érv, hogy az anyagi javak nyilvános fitogtatása a mágikus támadások veszélyével jár, ma is megvan, de egyre kevésbé mérsékli azok kialakulását, a fiatalok félelmét.

Egyre több fiatal választja a migrációs munkát, amelynek anyagi vonzatait a családok egyre jelentősebb része érzi. Minden bizonnyal az is jelentőséggel bír, hogy a bér munkából szerzett pénzt a közösség már nem tekinti úgy, mint amely a közös tulajdonból való nagyobb szelet kiszakítását jelenti, illetve amelynek megszerzése a boszorkánysághoz kötődne.

6.4.8. A boszorkányok elleni védekezés

A boszorkányok elleni védekezés elsődleges módja a prevenció, vagyis azoknak a konfliktushelyzeteknek az elkerülése, amelyek okot adhatnának a támadásra.

Mint említettem, egy ismerősöm családjában a gyermeket nem az igazi keresztnévén szólították a mindennapokban, hogy a boszorkány verbális ártása ne érje el. Vigyáznak arra, nehogy haj, köröm, ruhadarabok arra illetéktelen személy kezébe kerüljenek. Az újonnan felépült házak esetében a sámán egy házavató rítuson tisztítja meg a házat, nehogy valaki a korábban földbe ásott tárgyakkal bajt okozzon. Emellett a papot vagy a helyi katekétát is elhívják, hogy szentelje meg a házhelyet. A ház szakrális középpontja, a házioltár szintén fontos szerepet tölt be. Az ide kerülő kereszt, szentképek, kopál, gyertya, szenteltvíz, megszentelt virágvasárnapi pálmalevél, valamint az oltárnál végzett ima is távol tarthatja a boszorkányokat. A virágvasárnap megszentelt pálmalevél elégetése, és a hamu szétszórása is védelmet biztosít. A védekezés rész lehet az is, ha fehér keresztet festenek a ház külső falára.

Hatékony módszer, ha az *apazote* nevű növénnel kenik be a testet, mely szerint így „a boszorkány erős, csípős szavai” nem tudnak behatolni a testbe. Az újonnan született gyermeket két hétig nem viszik ki a házból, nehogy szemmel verjék. Külön figyelnek arra, nehogy valaki a házban tárgyakat elrejtessen.

De a prevenció elsődleges módja a helyi éthosz betartása, amit a falubeliek a tisztelet (*tlaltepanitalistli*) fogalmával jelölnek. Ebbe beletartozik a hangos beszéd, szitkozódás, konfliktusok elkerülése, a kölcsönös segítség, halottak napján az ételek cseréje, férfiak esetében a kölcsönös pálinkafelajánlás, a közösségi munkán való megjelenés, a falubeli tisztségek betöltése.

A betegség esetén a legerősebb sámánokat keresik fel, főként olyanokat, akik képesek a testbe küldött tárgyakat kiszívni vagy kimasszírozni. Vannak, akik ezért Huejutláig is elmennek ilyenkor.

Sokan úgy tartják, hogy a helyi sámánok nem tudják elég hatékonyan gyógyítani a boszorkány okozta betegségeket, ezért inkább a szomszédos Pocantlánban, vagy a járásközpontban keresnek gyógyítót. Ezt az is motiválja, hogy a távolabbi sámánoktól pontosabb meghatározást várnak a baj okozójára.

Ha a betegség együtt jár a megijedéssel vagy az ártó rossz szelek támadásával, akkor azt a fent leírt módon végzik el.

6.5. A gyógyítás során felhasznált rituális tárgyak

A rítusoknál használt tárgyaknak egyszerre van szimbolikus és esztétikai funkciójuk. Segítségükkel lehet megteremteni azt a szakrális teret, ahol az emberek és a természetfeletti lények találkozása biztonságosan megtörténhet, és létrehozható a rituális kommunikáció. A rítusok a mítoszok által tudatosított tisztelet és a reciprocitás fogalma köré szerveződnek, a harmónia megteremtése pedig az ételek, italok, esztétikailag szép tárgyak felajánlása alapján történhet.

A rítusok útvonala a legtöbb esetben kört alkot. A házioltároknál kezdődnek, majd – a könnyebben gyógyítható ijedtséget kivéve – a résztvevők a természeti környezet kiemelt helyeire (pl. forrás, folyópart, termőföld, a lélek elvesztésének helye), majd a szent hegyek tetejére mennek, végül visszatérnek a házioltárhoz. E zarándoklat egyes állomásait az eltérő helyeken megteremtett szakrális terek, az oltárok kötik össze. Minden lénynak ott hagynak áldozati ajándékot, ahol a nahua univerzum szerint él, vagy ahol a beteget valamilyen baj érte.

Az oltárok a helyiek szerint „az istenek asztalai”, ahova elhelyezik azokat a tárgyakat, ételeket, amik kedvesek számukra. Ezek között helyet kapnak prehispán és keresztény szimbólumok is. Középpontjukban a kereszt áll, amit gyakran virágokkal fednek be. A kereszt köré csoportosulnak a további tárgyak: katolikus szentek képei, gyertyák, kopálfa kérge, étel- és italáldozatok, pénz, tojás, füzérek, pálmából font rituális díszek (*maxuchitl*), kivágott papírfigurák, terítők.

Jézus és a katolikus szentek képei leginkább a házioltáron tűnnek fel, a természeti környezetbe gyakran nem viszik ki magukkal. A gyertyáknak összetett funkciójuk van. Egyrészt segítenek a tér megszentelésében és a beteg megtisztításában. A még

meggyújtatlan gyertyákkal a beteg test azon részeit dörzsölik át, ahol az ütőerek érezhetők, és ahol a lélek is visszatérhet a testbe. A gyertya lángja egyszerre jelképezi Jézust, ugyanakkor ez a melegség és fény vonzza az elkóborolt lelket is. A lélek visszatéréséről a sámán szintén a gyertya lángjának változása alapján bizonyosodhat meg.

A kopálfa jellegzetes illattal égő kérge – aminek az illata kedves a természetfeletti lényeknek is – a szakrális tér megteremtésének legfontosabb eszköze. A kéreg meggyújtásával, és az imák elkezdésével jelzi a sámán, hogy hívja őket, és készen áll a velük való találkozásra.

A szent hegyek tetején lévő oltárok alapjai kövekből készültek, a természeti környezet más helyein általában a földre, a kereszt elé rakják le az áldozati ajándékokat. A házioltárnál leginkább csirkéből készült sűrű húslevest (*mole*) és tortillalepényt, valamint a rossz lelkeknek nyers kukoricapépet (*yulehtli*) ajánlanak fel. De kerülhet az oltárra *tamal*, piacon vásárolt péksütemény is. Kisebb tisztítórítusok alkalmával azonban elég az is, ha néhány kekszet raknak az oltárra. A falun kívüli rítusoknál a legfontosabb szakrális étel a *tlapepecholi*. Elkészítésekor egy teljes csirkét vagy pulykát kukoricapéppel fednek be, kívülről banánlevelekkel borítják, és így főzik meg.

A rituális ételből a betegnek is ennie kell. Sok család csak az ünnepnapokon és a rítusok alkalmával fogyaszt húst, az étel így segít a beteg felerősítésében is.

A felajánlott italok közé kerülhet pálinka, sör, Coca-Cola és kávé. Mindaz, ami az embereknek finom vagy luxus, fel kell ajánlani az isteneknek és lelkeknek is. A sámán (legyen férfi vagy nő) a rítusok során folyamatosan pálinkát fogyaszt, ami erősíti a lelkét, és így „könnyebben tud beszélni” a természetfeletti lényekkel. Bár a Huasteca területen ismerik a marihuánát (amit *Santa Rosának* hívnak), de azt csak az otomi sámánok használják (Galinier 1990:188–189).

A sámán a rítus során a cigarettákat is meggyújtja. A korábbi nagy közösségi rítusok alkalmával a zeneszó is a felajánlás része volt.¹¹² Ez ma már csak a kukorica ünnepe (*elotlamanilistli*) és a katolikus ünnepek alkalmával van így, amikor a zenészek és a táncsoportok a katolikus szentek előtt táncolnak a kápolnában. Az oltárra „fizetségül” kerülhetnek pénzdarabok is, amiket a helyiek „rég” pénzerméknek tartanak. Valójában az 1970–1980-as években kerültek forgalomba, de a mexikói infláció és pénzcseré következtében ma már nem használják őket. A hegyen az oltárra kerülhetnek a rituális ételhez leölt tyúkok, pulykák tollai is, utalva arra, hogy miből készült az étel. A megtört

¹¹² A faluban több huapango zenét játszó „trió” is van. Egy zenekar a hegedűsből, gitárosból és egy apróbb mandolinszerű *jaranja* nevű hangszeren játszó tagból áll.

tozás leginkább a rossz szelek elleni rítusokon kerül elő, ekkor félig földbe ássák, tetejét megtörik, mivel az ártó lelkek szeretik a nyers dolgokat. Ugyanilyen okból raknak ki nyers kukoricagolyócskákat is számukra.

Az oltárok rendkívül fontos tárgyai a szakrális papírfigurák (na. *tlatektli*). A nahua világkép szereplőinek szent papírok általi megjelenítése olyan elem, ami nyilvánvalóan elkülöníti a *kostumbrét* a katolikus rítusoktól. A papírkészítés hagyománya Mexikóban a prehiszán időkre nyúlik vissza. A fa kérgéből készített papír (na. *amatl*) ekkor az egyik fontos csereeszköz volt, és az írásbeli hagyomány rögzítése mellett a rítusokon is szerepet kapott. A katolikus térítés következtében a központi területeken visszaszorult, elfelejtődött. Hagyománya azonban – az etnikai és vallási ellenállás jeleként – máig tovább él a Huasteca egyes nahua és otomi közösségeiben.¹¹³

A papírfigurák anyaga ma már jelentősen megváltozott, rituális használata azonban folytonosságot mutat. A Xochiatipan járásban élő sámánok a nagy tételben iparilag előállított, a járásközpont boltjaiban beszerezhető színes kivágópapírokat, az ún. kínai papírokat (*papel de china*) használják. A papír vásárlása – a rítusok során használt többi eszközzel együtt – a házigazda feladata. Ez ugyanaz a papírt, amiből a gyerekek az iskolában színes figurákat, dekorációs díszeket készítenek. Mindez szintén a kultúra adaptív jellegére utal, ahol egy tömegtermék is új rituális jelentést kaphat. Ha nincs kéznél kínai papír, akkor mást is felhasználhatnak. Az egyik rítuson, amelyen részt vettem, a sámán az unokája régi iskolai matematika füzetéből tépett ki lapot, és abból vágta ki a kukoricaistent.

Az oltárra kerülő papírfigurák azokat a lelkeket ábrázolják, akiknek felajánlást adnak.

Papírból kivághatnak:

1. rossz szeleket
2. a betegek lélekresztét
3. a természeti helyek őrzőlelkeit, és a kukoricaistent (*Chikomexochitl*)
4. papír oltárterítőket (*tlaxkali yuyumitl*)

¹¹³ A papír 20. századi használatáról az első antropológiai feljegyzés Frederick Startól származik, majd a második világháború alatt folytatott kutatásai alapján Hans Lenz (1973/1948/) is ír róla. A rítusok zártságára és titkosságára utal, hogy szimbolikus szerepét és használatát a nahuák között eddig csupán a Sandstrom házaspár elemezte amatláni terepmunkája alapján (Sandstrom-Sandstrom 1986). Az otomik hasonló, esztétikailag rendkívül szép és izgalmas rituális papírjairól pedig Galinier írt (Galinier 1990).

Az oltárterítők főként esztétikai célt szolgálnak, erre helyezik a rituális felajánlásokat. Katolikus szenteket sosem vágnak ki papírból, azokat a szentképek oltárra helyezésével, vagy a kereszt felállításával hívják az ünnepekre. Az ő szentképeikre azonban sosem raknak ételt és italt.

A papírok kivágására mindig a rítus előkészületei során kerül sor. A sámán a papírt több részbe hajtogatja, így egymással összekapcsolódó, négy, nyolc vagy tizenhat figurát alkotó sorozatot vág ki. A hajtogatás és vágás technikájából következik, hogy minden esetben egymással szimmetrikus, páros számú figurák jelennek meg. Ha a sorozatot szétvágják, akkor is párosan helyezik el a bábukat, ami utal a prehiszpan dualitás-elképzelésre, bár a figurákon a nemi jelleg nem tűnik fel. A rítusokon minden esetben frontálisan ábrázolt antropomorf figurát vágta ki.

Minden gyógyító a saját kreativitásának, ügyességének és a lelkekről kialakult elképzeléseinek megfelelően vágja ki a figurákat. Az esztétikai szempontok ebben az esetben különösen fontosak. Egy sámán tekintélyét a sikeres gyógyítások mellett az is növelheti, ha minél tetszetősebb figurákat – legyen szó akár segítő szellemekről vagy betegséget okozó rossz szellekről – és oltárterítőt vág ki, ezáltal minél díszesebb oltárt készít el. A lelkek az emberekkel hasonló esztétikai ízléssel rendelkeznek, a felajánlást jóval hamarabb elfogadják és kiengesztelődnek, ha szépen kialakított oltárral várják őket.

A Boglár által három M-nek nevezett mítosz – mágia – művészet szoros kapcsolata ebben az esetben is nyilvánvaló. A mítoszok által jelenlévő hatóerő (mint mitikus motor) keretet ad, és ideológiailag megalapozza a rituális cselekvést, a rítus által életre keltett szakrális szimbólumok pedig esztétikai értékkel is bírnak (Boglár 1996:3-10).

A kivágott figurák a rítus kezdetéig nem veszélyesek. Addig más is megfoghatja, megnézheti őket. Erejük akkor lesz, ha a rítus megkezdésével a sámán meggyújtja a kopálfa kérgét, a figurákat a kopál füstje fölé tartja, imájával hívni kezdi a lelkeket, és felajánlja nekik a rituális ajándékokat. Ettől kezdve különösen vigyáz arra, hogy idegen ne érjen a papírokhoz, mivel a lényeket csak ő tudja az ellenőrzése alatt tartani.

A papír szerepének elmagyarázására talán a mágnes hasonlata a legjobb, ahol a mágnes vonzó hatását együttesen gyakorolják a megszentelt papírok, a sámán imája, az oltár és a figurák esztétikai szépsége, illetve a felajánlott étel bősége és ízletessége. A papírok elsődleges funkciója, hogy a fent említett lényeknek segítsen megtalálni helyüket az oltáron. Mindez hasonló ahhoz, ahogy a nahuák halottak napján viragszirmokat szórnak a

kaputól az oltárig, hogy a hazatérő lelkek könnyebben megtalálják az oltárra kikészített ételt. Az ételek egy részét ezután a sámán a papírlapokra helyezi, az italokat pedig a figurákra locsolja.

A házban végzett rítusok végén a sámán saját maga gyűjti össze a rossz szeleket ábrázoló figurákat, majd elviszi magával, és az erdőben vagy a hegyoldalakon rakja le, ahol ritkán járnak az emberek. A rossz szelek természetüknél fogva ártalmasak, de gyakran csak közvetítők egy boszorkány mágikus támadása során. A velük való interakció, a rítus során használt gesztusok, sohasem a nyílt konfrontáción, gyűlöleten, az elpusztítás szándékán alapulnak. Utóbbi lehetetlen feladat lenne, lévén, hogy a sámánnak nincs hatalma elpusztítani őket. A cél az, hogy a tisztelet gesztusa által időlegesen megbékéljenek, kijöjjenek a beteg testéből.

A színek használata korántsem egységes, és számos próbálkozás után sem tudtam egyértelmű tipológiát felállítani. Egy kulturális mintán belül a sámánok egyéni kreativitása, intuíció érvényesülhetnek. Azokon a termékenységi és gyógyító rítusokon, ahol részt vettem, fehér, fekete, piros, világoskék, zöld és sárga színeket használtak. *Chikomexochitl* és az emberek lelkei mindig fehérek voltak. A rossz szelek esetében a szín a természeti környezetet jelölte, ahonnan az entitás származott. A vízből eredőek kék színűek, a legveszélyesebb, alvilági eredetű rossz szelek pedig feketék voltak.

Chikomexochitl frontálisan álló figurájának fején gyakran kereszt jelezte, hogy *szentnek* tekintik. A bábuk szemét és száját kialakították, lábukon cipő látható. Az ártó rossz szelek esetében hangsúlyosan megjelent a szárny, jelezve, hogy repülve, a szélfuvallatok segítségével közlekednek. Az antropomorf figurák mindig feltartott karral álltak.

A papírból kivágott oltárterítőnek (*tlaxkali yuyumitl*), amit szintén hajtogatásos technikával készítenek el, elsősorban esztétikai szerepe van.

A rossz szelek gyógyításához kapcsolódó, fontos szimbólum a füzér. A *xochiahakatlok* gyógyítása során (melynek neve *xochikopanilistli*, vagyis „kihúzni, virág segítségével”) a füzérre kukoricapépből és belül tojássárgájából készített kis golyókat, apró csilipaprikákat, az évszaknak megfelelő virágok szirmait, és fehér papírfigurákat fűznek fel. Ez az ún. *xochimekatl*. Egy ilyen sorozatot hétszer megismételnék, míg el nem készül a füzér. A hetes szám ebben az esetben is a teljességre utal. Ezt a füzért a gyógyító rítus utolsó szakaszában, az étel és ital felkínálása után, hétszer átbújtatják a beteg, hogy a még benne lévő rossz szeleket kicsalogassák.

Maseualahakatl esetében a füzérre gyógyfüvet, falevelet fűznek fel hétszer.

Tlaxoleahakatl esetében a füzérre szintén kukoricapépbe főzött tojássárgáját és fehér papírfigurákat fűznek.

Ha a beteg nem képes felmenni egy szent hegy tetejére, akkor valamelyik ruhadarabját viszik fel, az jelképezi a beteget, és a sámán így mutatja be őt a természetfeletti lényeknek. Ezek a ruhadarabok a hegyen maradnak, és néhány, gyakran látogatott oltár mellett a fákon sorakoznak.

A rítusok során fontos szerepük van a számoknak. A hét a teljesség, tökéletesség jele, a sámánnak hét napon keresztül kell imádkozni, hét sorozatot fűznek fel a füzérekre, a nagy közösségi esőhozó rítusok is hét napig tartottak. A jóslást kétszer hét vagyis tizennégy kukoricaszemből végzik. Ha valaki el akar jutni a természetfeletti lényekhez, akkor hét napon keresztül kell imádkoznia. A hármas szám a szentháromságot jelképezi, gyakran három gyertyát gyújtanak meg az oltáron. A kettő a nahua dualitást jelenti, a papírfigurákat mindig párosával vágják ki. A négyes szám a kardinális pontokra utal, a szent hegy tetején a sámánnak mind a négy irányban imádkoznia kell.

A rituális szimbólumok szintén változnak. Számos olyan tárgy bekerülhet közéjük, amelyek korábban nem léteztek, ha a helyiek megtalálják a jelentésüket. Például a Coca-Cola nem a „nyugati imperializmus terméke”, egyszerűen egy édes üdítőital, ami luxusnak számít, és ezért az istenek, lelkek is szeretik. De a házioltárokon feltűnik a piacon vásárolt Buddha szobor is, aki a helyiek szerint egy távoli istenség, és képes anyagi jólétet biztosítani a családnak. Ugyanúgy felajánlható az isteneknek, lelkeknek a boltban vett édesség is.

6.6. A meleg-hideg ellentét

A meleg-hideg ellentét a betegségekről való gondolkodásban számos helyen megfigyelhető. Így bizonyos ételek fogyasztása és rituális felajánlása segíthet azok megelőzésében és gyógyításában. A lenti ábrán a legfontosabb ételek osztályozása látható, amit a riportok és a rítusok megfigyelései alapján azonosítani tudtam:

MELEG ÉTELEK	HIDEG ÉTELEK
Kukorica	Tök
Tortillalepény	Csajote (zöldség)
<i>Atoli</i> (zsenge kukorica levéből)	Fekete bab

cukor hozzáadásával készített meleg ital)	
<i>Nixtamal</i> (főtt őrölt kukorica)	Nyers, hideg kukoricamassza
<i>Tamal</i> , ha meleg állat húsát rakják bele	<i>Tamal</i> , ha fekete babot, vagy hideg állat húsát rakják bele
Csilipaprikák fajtái (jalapeño vagy chipotle, chile de árbol, chile verde, chile seco, pico de pájaro)	Kilite (vadon termő fűfélé)
Bab (kivéve fekete bab)	Burgonya
Kávé	Dinnye
Barnacukor	Jicama (retекhez hasonló zöldség)
Fiatál vagy jó korban lévő tyúk	Öreg tyúk
Főtt tojás	Nyers tojás
Galamb	Pulyka
Papaja	Tehéntej
Ananász	Rákfajták (<i>acamaya</i>)
Banán	Halkonzervek
Coca-Cola és más édes üdítők	Só
Pálinka	Vadon élő madarak
Disznó, akit kukoricán neveltek	Disznó, ha szabadon nevelkedett, gyökereken élt
Marha	Nyúl
Édességek	Pulyka
Péksütemények	Armadillo
Gyömbér	Sör
	Meszkál (kaktusz erjesztett leve)

Számos metaforikus jelentés állhat a mögött, hogy a helyiek egy ételt hogyan osztályoznak. Ilyen jelentés lehet egy ételnek a nyerssége, egy állat domesztikáltsági foka, kora. Hideg a vadon és a folyókban élő állatok húsa. De egy melegnek tekintett öreg vagy beteg állatban is megnőhet a hidegség aránya. Hasonlóan, a föld alatt vagy

alacsonyan növő növények (kilite, csajote, tök) vagy az erjesztett alkoholos italok is hidegek.

Ezzel szemben a nap energiáját jobban megkapó édes gyümölcsök és a desztillált italok melegnek számítanak. A *Chikomexochitl* lélekenergiáját hordozó kukoricából készült, felforralt ételek többségét is (ha nem raknak hozzá hideg összetevőket) melegnek tekintik.

Az ételek jellegének fontos szerep jut a beteg napi diétájában és a rituális ételek elkészítése során. A „szerencse keresése” után a sámán határozza meg, hogy milyen típusú rituális ételt kell elkészíteni. A betegség magyarázata lehet, hogy a betegben a meleg-hideg egyensúly felborult. Ez előfordulhat úgy is, hogy valamelyikből sokat evett, míg a másikat elhanyagolta.

De az egyensúly felbomlását okozhatja a lélek elvesztése, vagy a rossz szelek támadása is. Előző esetben a mozgó lélek hiánya akadályozza meg, hogy a megfelelő arányt fent lehessen tartani. Utóbbi esetben a természeti környezetből jövő hideg lelkek a beteg testébe jutnak, és hideggé teszik azt. Ebben az esetben a melegnek tekintett pálinkának is fontos szerepe van a gyógyításban, sőt az ún. gyógyító pálinka (*aguardiente curado*) esetében a pálinkába gyömbérgyökeret raknak, hogy így fokozzák annak hatását.

A lelkeknek felajánlott rituális ételek elkészítésekor is figyelembe veszik ezeket a szabályokat. A rossz szeleknek nyers, hideg dolgokat is fel kell ajánlani, hogy kijöjjenek a beteg testéből, mert azokat különösen szeretik. Ezért ásnak be az oltár elé egy nyers tojást, a beteget pedig olyan füzéren bújtatják át hétszer, amire nyers kukoricagolyókat is helyeztek. A feltételezések szerint éjszaka a boszorkányok is hideg ételeket ajánlanak fel az alvilággal kapcsolatot tartó lényeknek. Ezek az ételek gyakran fehérek (pl. só, mész, nyers tojás), ami a halál színe is egyben.

Halottak napján a megérkező lelkeknek fekete babbal töltött *tamalt* készítenek, mivel ők a hideg ételeket szeretik. A halottak emellett a meleg ételeket is hideggé tehetik:

„Mondják, hogy ha az atoli a halottak napján savanyú lesz, az azért van, mert a halottak jönnek, megnézik és ráköhögnek vagy belelógatják az ujjukat, majd isznak belőle. (...)

„Sokan meg vannak ilyenkor fázva, mert már megérkeztek a lelkek.” (Eusebio Hernández Martínez, Pachiquitla, 2002)

A katolikus ünnepeken viszont igyekeznek meleg állat húsával töltött *tamalt* készíteni.

Az asszonyok a szülés után – mivel sok vért vesztek, és testükben a hideg aránya eltolódott – szintén meleg ételeket esznek, és tartózkodnak például a fekete bab, bizonytalan disznóhús, hal fogyasztásától.

6.7. Beteg-gyógyító kapcsolat a hagyományos orvoslásban

Ahogy Dow írja, a szimbolikus gyógyítás akkor éri el a célját, ha a lokális kultúrában létezik a mitikus világnak egy általános modellje, amiben mind a terapeuta, mind a páciens hisz (Dow 1986:60). A rítus alatt a gyógyító partikularizálja és megidézi ennek a mitikus világnak egy darabját, és a páciens betegségét ebbe az ontológiai valóságba illeszti. A gyógyító ismeri a beteg közösségen belüli szerepeit, mindketten hasonlóan látják az értékeket és a társadalmi normákat. Ez a közös kulturális tudás nyújtja a betegség mindkét fél számára elfogadott értelmezését.

A helyi hagyományos orvoslási modellben – ha a betegséget nem tekintik természetesnek – a betegség nem redukálható le a test biológiai működésére. Nem a testet kell „megjavítani”, hanem az egyén megfelelő helyét kell megtalálni a társadalmi és természetfeletti kapcsolatainak viszonyrendszerében. A beteg a gyógyító specialistától választ kap arra, hogy milyen morális és társadalmi normák ellen vétett, vagy boszorkányság esetében kik és miért bántották. Vagyis a betegség egyfajta metafora, mely jelzi, hogy valami a beteg kapcsolatrendszerében elromlott. A gyógyítás egyik célja a természetfeletti lényekkel kialakított, tiszteleten alapuló kapcsolat megszilárdítása. E folyamat során pedig a sámán morális, társadalmi, ökológiai, stb. érveket is felhasznál, és a gyakorlatban idézi fel a beteg és családja számára azokat a normákat, amelyek szerint a világ a legbiztonságosabbá tehető.

A gyógyító rítus a beteg számára ismert természeti és kulturális környezetben zajlik le. A rituális tárgyak készítésében részt vesz az egész család, szükség van aktív jelenlétükre a rítus során, és az áldozati felajánlás végén kötelesek ők is ételt és italt adni az isteneknek, majd velük együtt fogyasztani az ételből. A beteg így a gyógyító folyamat során végig a családi közösségen belül marad. Mindez erős emocionális biztonságot ad a fizikai és lelki kiszolgáltatottság állapotában. A gyógyítás elsősorban nem a testre koncentrál, ezért azt a masszírozáson kívül – melynek célja, hogy megtisztítsa azokat a helyeket, ahol a lélek visszatérhet a testbe – semmilyen erőszakos behatás (vágás, szúrás) nem éri. Az esetek többségében nem szükséges a beteg levetkőztetése sem.

7. Halotti rítusok és a lelkek visszatérése

7.1. Temetés és a lélek útja

1996 és 2002 között alkalmam volt több temetésen, a halottak napján és a karneválon is részt venni. Az alábbi leírás az itt megfigyelt események és riportok alapján elemzi a helyiek halállal kapcsolatos képzeit.

A halál beállta után a rokonok a halottat a szoba közepén, fejjel a házioltár felé fordítva egy gyékényszőnyegre helyezik, új, tiszta ruhába öltöztetik, fejét pedig egy hímzett fehér kendővel letakarják. Az oltáron meggyújtják a gyertyákat, és csendben imádkoznak a halott lelkéért. A családfő vagy egy közeli rokon elmegy értesíteni a rokonokat, barátokat, majd megkeresik az ácsot, hogy készítse el másnapra a koporsót. Az esti munka után nyolc-kilenc óra tájt érkeznek meg a halottas házhoz a barátok, ismerősök. A családok négy-öt gyertyát, kukoricát, babot vagy egy darab barnacukrot, a férfiak egy liter pálinkát hoznak, ami éppen akad a háznál. A temetés során ugyanúgy a tiszteletet elvei szerint cselekszenek, hozzájárulnak a halotti tor költségeihez, illetve igyekeznek biztosítani a halott lelkének jóindulatát. Miután belépnek a házba, először az elhunythoz mennek, keresztet vetettek maguk és a halott előtt is, majd az egyik gyertyát meggyújtják, és a halott feje mellé helyezik. A többi gyertyát a házioltárra rakják, ezt majd az éjszaka folyamán a halott közeli rokona gyújtja meg, hogy a gyertyák folyamatosan égjenek. A terményeket is nekik nyújtják át. A férfiak pálinkával körbejárva megkínálják a társaikat, miközben az első cseppeket a földre locsolják a Földanyának. A nemek elkülönülése itt is megfigyelhető, az asszonyok a házban a halott mellett, míg a férfiak a ház elé kitett padokon ülnek egész éjszaka, és csendben beszélgetnek. Általában több férfi marad ott éjszakára, mivel az asszonyok – a szűkebb rokonságon kívül – visszatérnek a házukba, hogy vigyázzanak a gyerekekre. A virrasztásra elhívják valamelyik katekétát is, aki a házioltár előtt imádkozik a halott lelkéért. Hajnalban a férfiak közül néhányan elindulnak tűzifát gyűjteni, az asszonyok pedig hozzáfognak a halotti tor előkészítéséhez, csirkét vágnak, tortillalepényt készítenek. Ilyenkor a rokonok házában is ezzel foglalatoskodnak az asszonyok. A család ilyenkor levág egy kakast is, amelyből egy nagy rituális *tamalt* készítenek, és annak egy részét a temetés után a katekétának ajándékozzák. A kakas lelke pedig a halottat követi a túlvilági útján.

Közben – még a halál napján, vagy a következő reggelen – elküldenek néhány fiatal lányt a forráshoz, hogy keressen egy apró rákfajtát (*xili*). Az állatokat egy vízzel teli tökedénybe rakják, amit a halott feje mellé helyeznek el.

A trópusi éghajlaton a halottat a halála utáni napon eltemetik. A férfiak délelőtt elindulnak a temetőbe kiásni a sírt. A halottak eltemetésekor is megpróbálják követni az élők patrilocális elhelyezkedését, és – ha már nincs hely – a sírokat egymás fölé helyezik el. Felváltva dolgoznak, amíg néhányan ásnak, a többiek a környékbeli sírokon ülve pihennek, csöndben beszélgetnek. Az összes férfi, aki részt vesz a temetésen, jelen van a sír kiásásánál is, így fejezik ki a halott iránti tiszteletüket. A temetőbe mindenki újabb fél liter pálinkát visz, és egymás után, folyamatosan kínálják végig a jelenlevőket.

Kora délután a férfiak visszatérnek a halottas házba, és a közeli férfirokonok belehelyezik a halottat az elkészült koporsóba. A katekéta, miközben a szenteltvizet tartja, rövid imát mond a házioltárnál. Ilyenkor a halott mellé helyezik a legfontosabb mukaeszközeit (férfiak esetében a kalapjukat, tarisznójukat, olykor a bozótvgókésüket, nők esetében a konyhai felszerelés egy-egy apró darabját), hét darab tortillalepényt, hét szem csilipaprikát, és hét pénzdarabot. A halott fejére virágkoszorút raknak. Mellé kerülhet az előző virágvasárnap a pap által megáldott pálmalevél is, amit addig a házioltáron helyeztek el. Ha katekéta volt az illető, akkor a bibliáját is mellé rakják. Az ajtóba egy régi használt tökedényt raknak, amit a férfiak összetaposnak, miközben a halottat fejfelé előre a férfi családtagok kihozzák a házból. A koporsót elől a férfiak, mögöttük a nők követik, égő gyertyával a kezükben.

A temetőben a katekéta rövid imát mond. A koporsó végig nyitva van, csak közvetlenül a sírba helyezés előtt zárják le, miután egy közeli rokon még utoljára szentelt vizet szór rá. Ezután az asszonyok gyorsan visszatérnek a házba, hogy előkészítsék a halotti tort, a férfiak pedig a közeli sírokon ülve, egymást váltva betemetik a sírgödört. Végül a halott házában csendben elfogyasztják a torra készített ételt.

A faluban nem tartanak kilenc napos imádságot (*novenario*), és a sírt is csak a következő halottak napján keresik fel újra. A család tagjai gyertyát gyújtanak a házioltáron és imádkoznak a falu kápolnájában, hogy a lélek útja könnyű legyen vándorlása során, és kedvezően fogadják a túlvilágon.

A szívdobogás megállásával, a lélegzés megszűnésével és a test kihűlésével a lélekreszek közül a *yolotl* lassan elveszti erejét, a *tonali* pedig elhagyja testet. Utóbbi – normális halál esetén – három-négy napig még nem indul el hosszú túlvilági útjára. Ez a lélek liminális, átmeneti állapota. A házban, vagy a falu környékén tartózkodik, és látja,

amint a rokonai siratják, meggyászolják, virrasztanak, majd a testét eltemetik a temetőben. A halott lelke ilyenkor már kihűlt, hideg. Mérges, mert nem találja a helyét, kiszállt a testből, melyben addig élt, tudja, hogy el kell hagynia addigi lakhelyét, és hosszú útra kell indulnia. Éppen ezért a virrasztás mindig veszélyes, mert a halott hideg és mérges lelke megbetegítheti a jelenlévőket. A virrasztás azon kivételes esetek közé tartozik, amikor a faluban az asszonyok is nyilvánosan fogyaszthatnak pálinkát, hogy a test ellenálló képességét fokozzák.

A sámánnak a virrasztáson és a temetéseken nincs konkrét szerepe, a halott búcsúztatása a katekéták feladata. (Ha azonban egy első szülése közben meghalt asszonyról van szó, akkor a halál utáni napokban a sámán imádkozik az *Ixmikapa* hegy tetején, ahova a halott háztartási eszközeinek a darabjait is felviszik. Utoljára 1993-ben történt ilyen eset egy ismerősöm családjában).

A házban a halottra, a ház különböző részeire, és később a koporsóba is szentelt vizet öntenek, hogy a halott lelkét az ördög ne tudja elragadni, illetve, hogy biztosítsák magukat a lélek ártása ellen.

A halott hosszú útra indul, sokáig tart, amíg elér a túlvilág azon részébe, amit az isteni elrendelés kijelölt neki. Az út során, akár az élőknek, a halott lelkének is szüksége van ruhára, ételre, italra, használati eszközökre, segítő állatokra. A temetkezési ajándékok során egyaránt belehelyeznek komplett tárgyakat a koporsóba, valamint bizonyos tárgyak apró darabjait, amelyek szimbolikusan jelzik az adott tárgyat (pl. a kukoricaőrlelkő, a *metate* apró darabjait). A hetes szám (ennyi tortillalepényt és csilipaprikát, pénzt raknak a koporsóba), ekkor is a teljességet jelenti. Vagyis az út bármennyi ideig tart is, az ételnek elégnek kell lennie.

A halott feje mellé rakott apró rákok „hívják és megnyitják” a vizeket. Ezeket az állatokat rakják egy-egy forrás mellé is, ha ki akar száradni. A halott csak a rákok esszenciáját viszi magával, azokat a temetés után visszaviszik arra a helyre, ahonnan elhozták őket. Miközben a halottat kihozzák a házból, a koporsót tartók rálépnek egy, a küszöb elé elhelyezett tökedényre. Így biztosítják, hogy a halott a szétört tökedény esszenciáját is magával vihesse, és tudjon merni a vízből. A halott lelke csak akkor „látja meg” a tökedényt, ha azt összetörik.

A helyiek szerint a hosszú és nehéz, hegyeken, erdőkön keresztül vezető úton gyakran a család egy korábban meghalt kutájának a lelke is vele tart. Amikor a halott lelke egy nagy, sebes folyóhoz ér, akkor az úszni tudó kutya segít a léleknek, hogy átjusson a túlsó

partra. A levágott, majd a katekétának ajándékozott kakasnak is a túlvilági út során van szerepe:

„Ha meghal egy keresztény a faluban, családja gyorsan levág egy kakast. Mondják, hogy amikor a halott lelke útra kél, akkor a kakas kukorékol és így jelzi, hogy a léleknek hova kell mennie a túlvilágon.” (Eusebio Hernández Bautista, Pachiquitla, 2002)

A pachiquitlaiak túlvilágképe különböző történeti korokban egymásra rétegződött értelmezésekből áll össze, amit a kutató is csak nehezen tud „kibogozni”, mivel a helyiek elbeszélései gyakran egymásnak is ellentmondanak, más szempontokat emelnek ki.

A legtöbb magyarázat már erőteljesen magán viseli a katolikus térítés hatását. E szerint a lélek sorsa a keresztényi elvárások szerinti helyes vagy helytelen cselekedetek függvénye. A *tonali* a túlvilági folyón átkelve a purgatóriumba jut. Azok, akik nem követtek el halálos bűnöket, megtisztulhatnak, majd ezután nyitva áll előttük a mennyek kapuja, és eljuthatnak az Égi Atya közelébe. A purgatóriumot – ahogy a tanulmány világképének elemzésénél már utaltam rá – egy sárkány belsejeként írta le a helyi katekéta. A megkereszteletlen gyermekek a szülők bűnei miatt nem juthatnak be a mennyországba, ők a pokol peremére kerülnek, ami kevésbé félelmetes hely, mint annak többi része.

A bűnöktől megtisztultak, miután megtették hosszú útjukat a halál után, egy olyan faluba jutnak, amely tükörképe annak, ahonnan elindultak. Itt minden ember ugyanolyan életformát folytat, mint korábban. Ugyanúgy földet művelnek, mint lent a földön. Aki kőműves volt életében, az a túlvilágon is kőművesként él tovább. A halott mellé tett eszközök biztosítják, hogy a túlvilágon se legyen gondja, és ne hiányozzon neki semmi.

A túlvilági helyzet tükröződik a temetkezés rendjében is, amely máig megpróbálja a bilaterális leszármazás mellett a patrilokális rendet követni, bár a temető mérete erre egyre kevésbé ad lehetőséget.

„Ha édesapám meghalt, akkor a fiait fölé kell temetni. A feleségeiket szintén. Azért hogy a másik világba érkezve szintén együtt éljünk. Úgy ahogy most vagyunk. Vannak nagybátyáim itt és ott is a faluban. A nagybátyámat arrébb temetik, engem pedig ide. De a másik világban szintén meg kell látogatnom, ahogy most. Együtt kell maradnunk. Nem lehet, hogy az édesapámat ide temetik, engem pedig oda, {egy másik részébe a temetőnek} mert akkor nem leszünk együtt. Akik itt ebben a világban együtt éltek, azoknak a másik világban is együtt kell élniük” (Eusebio Hernández Bautista, Pachiquitla, 2002)

A halott rokonok összetartozására utal a következő idézet is:

„Amikor nagyon beteg vagy, és érzed, hogy meg fogsz halni, akkor látni fogod a rokonaidat. Azt álmodod, hogy már a rokonaid között vagy a túlvilágon. Erre néhányan azt mondják, hogy már visznek téged, már oda akarsz menni. És akkor meghalsz.” (Eusebio Hernández Bautista, Pachiquitla, 2002).

A bűnösök legfélelmetesebb helye – ahogy korábban már utaltam rá – a pokol, *Mikltan*. Ide kerülnek a gyilkosok és a boszorkányok.

7.2. A halottak visszatérése

A halottak lelkei nem szakadnak el végleg a rokonaiktól. Álmok, látomások, hét napos böjt után az élők eljuthatnak arra a helyre, ahol élnek, és találkozhatnak velük. Ezen kívül két olyan időpont van, amikor a halottak lelkei visszatérhetnek a földre: a halottak napja és a karnevál ünnepe. Ezek a napok egy liminális állapotot jelölnek, amikor néhány napra a földi világ és a túlvilág közötti falak megszűnnek, és az egykor éltek az élőkkel közösen töltik az ünnepet. Azt, hogy ki mikor jön vissza, egymásnak is ellentmondóan mesélik el a helyiek. Egyes magyarázatok szerint halottak napján azok térnek vissza, akik a purgatóriumban vannak. Mások szerint a mennyországból is vissza lehet jönni ekkor.

A halottak napjának helyi elnevezése *Xantolo*, mely a latin Sanctorum szóból ered. Pachiquitlában a halottakhoz kötődő rítusok október utolsó napja és november 2-a között zajlanak. A kisgyermekes október 31-én, a felnőttek pedig egy nappal később, november 1-én érkeznek meg a faluba.

A halottakkal való találkozásnak három fontos helyszíne van: a családok házioltárai, a temető és a kápolna előtti tér, ahova a falu közös, halottak napi oltára kerül. Utóbbit minden léleknek felállítják, azoknak is, akiknek már nincsenek rokonaik a faluban, vagy akikről elfelejtkeztek. Mind a három helyen a legfontosabb szimbólum az *otatenád* meghajlításával kialakított, levelekkel és körömvirággal (*sempaxuchitl*) díszített boltív (*arco*). A házakban a másfél-két méter magas boltívet az oltárasztal oldalaihoz erősítik. Szárait levelekkel és körömvirággal fedik be, majd gyümölcsöket (banán, narancs, mandarin) kötnek rá. A boltív felső részén vízszintesen keresztülhúzott zsinórra kukoricaliszból készült, ember formájú bábukat, ún. xantolo-kenyeret (*pankokonemej*)

kötnek, amik a halottakat jelképezik. A családok általában három-négy generáció elhunytjairól emlékeznek meg. Az oltárasztalt virágmotívumokkal kihímzett kendővel borítják le, amire *tamalt*, *atolét* vagy üdítőitalt, kávét, édességeket, cigarettát és pálinkát raknak. Az oltár előtti székre ruhákat, új táskát, kalapot, munkaeszközöket helyeznek, amiknek az esszenciáját a halottak szintén magával viszik. A gyermekeknek 2002-ben piacon vett játékokat is ajándékoztak. A halottak napja a gyümölcsök és a kukorica beérésének ünnepe, a bőség időszaka is egyben.

A temetőben kialakított, jóval kisebb boltív a kereszt fölé kerül, amit ilyenkor gyakran kicserélnek az évközben elhanyagolt sírok felett. A sírokat körömvirág szirmaival szórják le. E virágok szirmaiból ösvény alakítanak ki, ami a síroktól a házioltárokig vezet. Ez jelzi a halottaknak, hogy készültek a találkozásra, várják őket, egyszersmind mutatja nekik az utat, nehogy eltévedjenek.

A házioltárokat október 31-én díszítik fel. Ekkor, este öt óra után a gyermekek lelkei térnek vissza. Nekik egy kisebb székre rakják fel az ételt és a cukorkákat, hogy elérjék az ajándékokat. A felnőttek lelkei november 1-én délután indulnak útnak és érkeznek meg az oltárhoz. A háziak meggyújtják a kopálfa kergét és a gyertyákat, hogy a találkozás biztonságos, szakrális környezetben történjen meg.

Még ugyanaznap este sor kerül a közösségi felajánlásra is azoknak a lelkeknek, akik egykor a falu tagjai voltak. A falu tisztségviselői a három falurész bírójának vezetésével pálmalevélből és körömvirágból elkészítik az oltárt a bírók házában, a temető közepén elhelyezett keresztnél, illetve a kápolna előtt. Ezután a falu vezetői elküldik a többi tisztségviselőt, hogy járjanak házról házra, és gyűjtsenek össze ételt a halottaknak. Ez az ún. *kokolotsi*. Miután az étellel visszatértek, lerakják az oltárasztalra. Ezután egészen lassú ritmusra megszólalnak a falu harangjai, hívják a halottakat és a falu tagjait az oltárhoz. A sámánok az oltárasztal alatt meggyújtják a kopálfüstölőt, az asztalon pedig a gyertyákat. *Tamal* darabokat szórnak a földre az oltár négy sarkában és a közepén, majd pálinkát öntenek ugyanazokra a helyekre. Imájukkal hívják a halottakat, akikre még emlékeznek, és azokat is, akiket már a falu elfeledett, rokonaik sincsenek, de egykor itt éltek, dolgoztak. A rítus során csak férfiak és gyermekek vannak jelen. A felajánlás után a sámánok az ételhez invitálják a falu tagjait, akik közösen esznek és isznak, vigadnak a halottak lelkeivel. Közben a gyermekek elkezdnek petárdákat durrogtatni. Az ünnep a falu egységét fejezi ki és jelzi, hogy a falu állandó lakosai mellett mind a halottak, mind a hazatérő elvándoroltak szimbolikusan tagjai maradtak a közösségnek.

November 2-án a falu zenészei a katekétával együtt elmennek azokhoz a családokhoz, ahová meghívják őket. A zeneszó a halottak lelkének szól, hogy szórakozzanak, és érezzék jól magukat. A háziak *tamall*al és *atoléval* kínálják az egybegyűlteket. E két napon a rokonok is meglátogatják egymást. Ezek az alkalmak a komasági kapcsolat megszilárdításának is fontos időszakai, a családok a keresztyerekkel hat-nyolc *tamalt* küldenek a keresztszüleiknek.

A képzetek szerint a halottak lelkei november 2-án az esti harangzúgáskor térnek vissza a temetőbe. Estefelé a falubeliek ételt és italt visznek magukkal a sírokhoz. A zenészek játszanak, az élők pedig közösen vigadnak a halottakkal, akik visszatérnek ekkor túlvilági lakhelyükre.

A halottak minden oltáron csak az ételek, italok, ajándékok esszenciáját veszik magukhoz, az ételeket fizikai valóságukban a család tagjai közösen fogyasztják el később, és ők használják az ajándéknak kitett ruhákat, munkaeszközöket is.

A halottakkal való találkozás korántsem veszélytelen. Ezt a veszélyt számos, faluban keringő történet támasztja alá. A találkozás akkor biztonságos, ha szakrális térben játszódik le (ezt biztosítja a boltív és az oltár), és a tisztelet fogalmába illesztett rituális felajánlással jár együtt. Ha valaki nem készít oltárt, akkor a visszatérő lelkek csalódottságukban – lévén, hogy már elfeledkeztek róluk – a rokonokat megbetegíthetik és meg is ölhetik. Az erről szóló történetek mindig azt mondják el, hogy valaki lusta volt, sajnálta a pénzt, majd rájött, hogy hibát követett el, gyorsan hozzáfogott az oltár elkészítéséhez, de már nem tudta elkerülni a bajt.

A karnevál az egyetlen nyilvános közösségi ünnep Pachiquitlánban, amit egy prehispán istenségnek ajánlanak fel. A Bagolyember (*Tlakatekolotl*) az alvilágban élő veszélyes lény, ugyanakkor a rituális felajánlások által el lehet nyerni a kegyét.

A faluban megoszlanak a vélemények, hogy kiknek a lelkei térnek vissza ilyenkor. Egyesek szerint ekkor a pokolba került, halálos bűnt elkövetett lelkek térnek vissza a vezetésével. Mások szerint azok is, akiket meggyilkoltak vagy vízbe fulladtak.

A hatnapos ünnepen csak férfiak vehetnek részt. A nőket tudatosan távol tartják az eseményektől, ők csak távoli szemlélők lehetnek. Minden napot a falu egy-egy önként jelentkező felnőtt férfija, az ún. kapitány szponzorál, ő ajánlj fel ételt a táncosoknak. Az ünnep a sámán által vezetett rítussal kezdődik, ahol kéri a visszatérő lelkek jóindulatát. Ezután hat napon keresztül a falu maskarába bújt táncosai, reggel kilenctől este ötig, rövid pihenőkkel, házról házra járnak, és vad táncot járnak. Egy részük női ruhába öltözik (*comparsa*), a másik részük pedig a halált, kísérteteket, félelmetes lényeket, szakállas

mesztic embereket, mexikói pankrátorokat ábrázoló maszkban táncol. Ők a *mecók*. Míg a női ruhába öltözöttek visszafogottan lépdelnek, a maszkosok vad, kicsapongó, szexuális utalásokat is bőven elegyítő táncmozgásokat végeznek. A maszkok közt egyszerre tűnnek fel a helyi faragott maszkok, illetve a „made in china” címkéjű, a járásközpont piacán árult gumimaszkok. A táncosokat minden háznál pálinkával kínálják meg, és néhány pesót fizetnek a táncukért. A tánc áldozat ezeknek a vad és veszélyes lelkeknek, a táncosok pedig közvetítenek közöttük és a falu lakosai között. Saját táncuk által engesztelik ki az egyes családok képviselőit a láthatatlan, de velük vigadó Bagolyembert és a többi veszélyes lelket.

A hatnapos ünnep végén egy újabb rítus következik. Egy bezárt házban, kizárólag férfiak jelenlétében, a sámán rituális felajánlást ad a lelkeknek, és kéri, hogy az év további időszakában ne bántsák a falu lakosait. A felajánlást egy végső vad tánc követi, majd az ünnep véget ér, a veszélyes lelkek remélhetőleg visszatérnek az alvilágba, és nem zaklatják az élőket.

8. Betegségekkel kapcsolatos kulturális konfliktusok és adaptációk

8.1. Megérkezik az orvos

Pachiquitlában az orvosi rendelő felépülésének közvetlen előzménye egy kolerajárvány volt 1993-ban. A járvány következtében az akkor körülbelül ezer fős faluban több mint százan megbetegedtek és nyolcan meghaltak. Orvos ekkor még nem élt a hegyek között megbújó, nehezen megközelíthető településen, a helyiek pedig csak jóval a járvány felbukkanása után értesítették a járásközpontban dolgozó medikust. Ő felismerte a kolera tüneteit, segítséget kért, az úttal még nem rendelkező faluba helikopteren hozták az orvosokat, ápolókat. Mindenkit megvizsgáltak, a források környékét fertőtlenítették, a betegeket a falu központjában lévő iskolában elkülönítették, majd végül sikerült lokalizálni és megállítani a járvány terjedését. A hír gyorsan elterjedt. Pachiquitla a marginalizált, az állam modernizációs erőfeszítéseiből addig kimaradt indián közösségek szimbólumává vált a régióban. Számos állami funkcionárius és újságíró társaságában Hidalgo állam kormányzója is a faluba látogatott helikopteren, és nyilvánosan állami segítséget ígért. Ennek volt köszönhető az út megépítése és az áram bevezetése, majd 1996-ban megnyitották az orvosi rendelőt, egy orvos és két ápolónő kezdte meg munkáját a faluban.

Előtte az ún. nemzeti egészségügyi kampányok keretében évente kétszer-háromszor érkeztek egészségügyi dolgozók a faluba, hogy beadják a kötelező védőoltásokat a gyerekeknek, megvizsgálják a betegeket, és egy-két órással, kevésbé hatékony felvilágosítást tartanak. Egyéb alkalmakkor azonban a helyieknek kellett három-négy órát gyalogolniuk a hegyeken átívelő, meredek lejtőkön és kapaszkodókon át vezető szűk ösvényeken, ha a járásközpont orvosától kértek segítséget. A járni nem tudó betegeket székhez kötötték, és a hátukon vitték, a súlyt pedig – a teherhordás helyi módja szerint – a homlokukkal tartották meg. Olykor a súlyos betegek azelőtt meghaltak, mielőtt a családtagok elérték volna a járásközpontot. De az orvosi ellátással és az idegen környezettel szembeni gyanakvás miatt a nahua családok többsége krízishelyzet esetén sem fordult orvoshoz. Inkább gyógynövényekkel a családon belül próbálták gyógyítani a betegeket, a házioltárnál imádkoztak, vagy a helyi gyógyító specialistákat keresték meg. Ha modern gyógyszerekhez folyamodtak, akkor azt gyakran a járásközpont piacán vették meg, ahol a

laikus kereskedő adott felvilágosítást a gyógyszerek valós vagy vélt használatáról és hatékonyságáról. Mindez gyakran csak rontott a beteg állapotán, sőt számos kisgyermek esetében halálhoz is vezetett.

A régióban a falusi orvosi rendelők alkotják a mexikói egészségügyi ellátás hierarchiájának legalsó szintjét.¹¹⁴ A társadalombiztosítással nem rendelkező indiánoknak ingyenesen nyújtják az alapszintű orvosi vizsgálatokat és a legszükségesebb gyógyszereket. Cserébe minden családfőnek évi tíz nap közösségi munkával kell hozzájárulni az egészségügyi központ működéséhez, valamint a családfőnek egy évig tisztséget kell vállalni az orvost segítő egészségügyi bizottságban (*comité de salud*).

Az állami fizetést kapó egészségügyi alkalmazottak – az itt dolgozó néhány tanárral és a járásközpont hivatalnokaival együtt – fontos közvetítők a marginális helyzetben lévő közösség és a mexikói állam között. Ők azok, akik folyamatosan „láthatóvá” és ellenőrizhetővé teszik a falut. Egyik feladatuk, hogy a nemzetállami legitimitást minél intenzívebbé tegyék, az állam szuverén hatalma alá tartozónak tekintet tereket uniformizálják és nacionalizálják (Appadurai 2001). Az orvosoknak nem csupán a betegségek felkutatása és a megfelelő gyógymód megtalálása a munkaköri feladatuk, hanem a széleskörű és intenzív felvilágosító és ellenőrző munka is. Ebbe beletartozik többek között a nyugati orvostudománynak a testről, az egészség és betegség mibenlétéről, a modern gyógyszerek hatékonyságáról vallott elképzeléseinek tudatosítása a helyiek körében; a szemét, a higiénia, az egészséges táplálkozás egy újfajta értelmezésének, vagy éppen a szülés és a gyermeknevelés hagyományostól eltérő modelljének az elterjesztése. Kötelező feladatuk a családtervezés és fogamzásgátlás népszerűsítése is. Az ápolónők gyakorta felkeresik az egyes családokat, ellenőrzik a házbelsőket, az utcák és latrinák

¹¹⁴ A forradalom után a mexikói nemzeti egészségügyi rendszert is korporatív minta alapján szervezték meg, amely elsősorban a városokban élő ipari munkásságnak és az állami dolgozóknak biztosított ellátást. A perifériák nagyszámú indián népessége kimaradt e szolgáltatásból. A vidéki földművelő közösségek egészségügyi ellátása céljából jött létre 1979-ben az IMSS-COPLAMAR (Instituto Mexicano de Seguro Social - Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados) program, amely kiterjedt a városi szegénynegyedek lakóira is. Célja az volt, hogy a társadalombiztosítást nem fizető, az állam perifériáján élő közösségek is kapjanak ellátást. A terjeszkedést és az ambiciózus programok megvalósítását azonban az 1980-as évek adóssághorzsa behatárolta, majd az 1989-től átadta helyét az IMSS Solidaridad programnak.

A mexikói egészségügyi hierarchia három szintű, Xochiatipán járásban jelenleg csak az elsődleges ellátás és prevenció céljából létrehozott vidéki orvosi rendelők (*clínicas rurales*) találhatók. Ezek a rendelők hasonló módon épültek fel. Egy váróteremből, orvosi rendelőből, egy kétágyas kórteremből és egy raktárból állnak. Ezt egészíti ki az egészségügyi személyzet számára fenntartott szoba, konyha, fürdőszoba. Az egészségügyi ellátás második szintjét jelentő általános kórházi ellátásra (*hospitales generales*) csak a járástól kb. 50 kilométerre lévő Atlapexcóban van lehetőség. A speciális kórházak pedig többszáz kilométerre lévő nagyobb városokban, Tampicóban, Pachucában, vagy Mexikóvárosban találhatók. A mexikói egészségügyi ellátás kiépüléséről és struktúrájáról lásd Sherraden 1991, és Harrison 2001.

állapotát, azt, hogy a helybeliek felforrallják-e a forrásból vett ivóvizet, megkötik-e a korábban a környező erdőkben és az utcákon szabadon kóborló sertéseket. Az asszonyoknak kéthetente ún. „felvilágosító beszélgetésen” kell részt venniük, melyet az ápolónők szerveznek. Évente népszámlálást tartanak, ellenőrzik a lakosság lélekszámában bekövetkezett változásokat, a születések és halálozások számát. Ugyanígy felmérést kell készíteniük az itt élők életkörülményeinek változásáról. Minderről folyamatosan jelentéseket adnak, munkájuk hatékonyságát, illetve a modernizációs politika sikerét leginkább az egyre javuló statisztikák alapján bizonyíthatják felettes állami szerveiknek. Az állam képviselőiként önkéntelenül is hatalmi szerepbe kerülnek, mivel az utóbbi években bevezetett családi alapú pénzbeli állami támogatás (PROGRESA) megkapásának feltétele, hogy az orvos igazolja, a családok tagjai rendszeresen részt vesznek a vizsgálatokon.

Ebből eredően a helyiek egyszerre érzékelték az állam karitatív és felügyelő szerepét, illetve e két viszonyulás alapvető ellentmondásait. Utóbbit erősítette az egészségügyi alkalmazottaknak az az attitűdje is, amellyel megpróbálták az összes betegség magyarázatát monopolizálni, és a nyugati típusú orvoslás testcentrikus értelmezési keretébe helyezni.

Az előbbieket mégsem jelentették azt, hogy a helyi orvos és segítői az agresszív akkulturáció érzéketlen „kereszteslovagjaiként” tevékenykedtek volna. Legjobb szándékaik szerint, elhivatottságtól vezérelve, az állami előírások, saját kulturális hátterük és akadémiai képzettségük alapján próbálták gyógyítani a betegeket, és „felvilágosítani” a falu lakosságát. Feladatukat nehezítette, hogy csak az alapvetőbb gyógyszerek álltak rendelkezésükre a helyi kezeléseknél. Munkájuk hatékonyságát és a helyeikkel kialakított kapcsolatukat pedig kezdettől befolyásolták azok a nyelvi és kulturális különbségek, melyek megnehezítették a közös értelmezés kialakítását a betegség és egészség jellegét tekintve.

Az 1996 és 2002 között a faluban dolgozó két orvos nem beszélte a nahuatl nyelvet. A kommunikációs problémák miatt főként az idősebbek féltek felkeresni az orvosi rendelőt, mivel nem tudták nahuatl nyelven megértetni magukat az orvossal, és pontosan körülírni fizikai tüneteiket. De ha a nyelvi nehézségek egy-egy fiatalabb családtag vagy az egyik, nahuatlul beszélő ápolónő tolmácsolása által részben megoldódtak is, akkor is megmaradtak a kulturális értelmezés eltérő jellegéből eredő problémák. *„Ez a mi munkánk a kultúra és a paraziták ellen”* – jellemezte tevékenységét a 2001-ben megérkezett új

orvos. Nem rosszindulatúan mondta mindezt, csupán jelezni akarta a riport során, hogy a helyiek gyakran nem értik és nem fogadják meg a tanácsait.

Az orvos és segítői egy olyan kulturális környezetben kezdtek el dolgozni, ahol a helyieknek már az érkezésük előtt határozott elképzeléseik voltak a betegségekről, a háttérükben rejlő mitológiai és vallási okokról, a gyógyítókról és a hatékony gyógyítás mibenlétéről – ahogyan azt fent már elemeztem. A helyiek e szerint a kulturális logika szerint közeledtek, és próbálták kihasználni a nyugati orvoslás felkínálta lehetőségeket, ugyanakkor szeretnék volna, hogy az orvos is tisztában legyen mindezzel. 1996-tól kezdve a mindennapokat és a konkrét krízishelyzeteket átszövő kulturális diskurzusok központi kérdésévé vált, hogy a különböző típusú gyógyító specialisták közül ki tud a beteg és környezete számára elfogadható magyarázatokat nyújtani a betegségek eredetéről és kezeléséről.

Az általam készített riportokból kiderül, hogy a kezdeti bizalmatlanságot az orvos-beteg interakciók, a betegségek értelmezése és a gyógyítás módjának eltérő jellege okozta.

A helyi gyógyítók és családjuk a közösség integráns tagjai, akik előéletét, családi helyzetét, mentalitását pontosan ismerik, és mindez a bizalom egyik fontos előfeltétele. Gyermekeik vannak, betagozódnak a falu társadalomszervezetébe, a férfiak részt vesznek a falu tisztségviselői rendszerében. Az endogámia és a bilaterális leszármazási rendszer miatt jelentős rokonsággal bírnak a faluba. A komasági kapcsolataik még szélesebb szolidaritás háló kiépítését teszik számukra lehetővé. Gyógyító képességüket Istentől kapott adománynak tekintik, hitelességüket korábbi gyógyulások igazolják. A fiatal, városi környezetből érkező orvos és segítői azonban idegennek számítottak, akiknek az előéletét homály fedte számukra. A bizalmatlanság egyik fontos oka az volt, hogy a közösség képtelen volt ellenőrizni őket, nem ismerte az életüket. Az orvos felesége és gyermekei több száz kilométerre éltek a falutól, és csak havonta egyszer tudta meglátogatni őket.

Egy viszonylag szélsőséges, mégis jellemző példa erre: az orvos és a két hajadon védőnő a hétvégeket a falun kívül töltötte, általában Huejutlába mentek be az ismerőseikhez, és csak hétfőn reggel tértek vissza. Pachiquitlánban azonban egy fontos betegségtípus a már korábban említett *maseualahakatl* (ember levegő), mely a férj, feleség megcsalása, és a mással folytatott szexuális kapcsolat következménye. Ilyenkor a megcsalást követő egy-két napon belül átadhatják a betegséget másnak. A falu pletykahálóját hamar átszöttek az egészségügyi alkalmazottak szabados életéről lábra kelt mendemondák, melynek következtében sokan féltek hétfőnként felkeresni őket.

A konzultáció jellege is erősen különbözött. A kérdések a konkrét testi tünetekre, táplálkozási szokásokra és higiéniai viszonyokra vonatkoztak. Az orvos számára az élet minőségének és az életút meghosszabbításának legfontosabb elemei a prevención és a gyógyszereken, injekciókon alapuló orvosi kezelés volt. Az orvos-beteg interakciók során nem tudta felajánlani a mitikus világnak azt a modelljét, amiben az orvos és a páciens egyaránt hitt, és aminek a kontextusában a magyarázatok mindkét fél számára elfogadhatók lehettek volna.

Az orvosi rendelő profán környezetnek számított. Az orvos által használt egyes eszközöket a helyiek nehezen tudták beilleszteni a hagyományos gyógyítás során megszokott rituális tárgyak közé. A vizsgálaton gyakran a beteg fizikailag és emocionálisan is magára maradt a rendelőben, míg a hagyományos gyógyítás mindig a rokonok jelenlétében zajlik. Alapvető konfliktust okozott, hogy a nőknek le kellett vetkőzniük, sőt az orvos megérintette őket. Különösen nagy ellenállást váltott ki, hogy az állam kötelezte az egészségügyi alkalmazottakat, hogy végezzék el a nőknél a méhrákot diagnosztizáló ún. Papanicolau-tesztet. Bár mindezt a védőnők végezték, a test integritásának ilyen való megsértése nagy felháborodást okozott, a nők és férjeik egyaránt tiltakoztak és ellenálltak.

Eltérő volt a higiéniaiával összefüggő, fertőző úton átviható betegségek megítélése is. A falubeliek között a fertőzés, mint kifejezés, inkább utalt a mágikus úton egymásnak átviható betegségekre. Ezt fejezte ki a már prehiszpan kortól használatos *tlazolli* (szemét) fogalma. A hagyományos gondolkodás alapján a fertőzés a morális értékek, tabuk megsértésének vagy gyakran boszorkányok tevékenységének következménye, az orvosi magyarázatok azt profanizálták, és leginkább a higiéniaiával hozták kapcsolatba.

1996-tól az egészségügyi központ kötelezővé tette, hogy a családok kerítsék el a szabadon kóborló sertéseket. A higiénia érdekében bevezetett intézkedést tiltakozás fogadta. Addig ugyanis a sertések az erdőkben szerezték be ételmük jelentős részét, míg azután a tulajdonosainak kellett folyamatosan ételmet biztosítani nekik. Emellett, a túlnépesedés miatt rendkívül sűrűn lakott faluban az állatok elzárását is sok helyen nehezen tudták megoldani.

A higiéniaiával kapcsolatos kulturális értelmezések legszemléletesebb esete volt, amikor az egészségügyi alkalmazottak klórral próbálták megtisztítani a források által táplált kutak vizét. A védőnők a kutak fölé klóros üveget függesztettek, hogy így kerüljék el a járványok kialakulását. Többször megesett, hogy valaki éjszaka ellopta az üvegeket, és a kutak szélére apró *tamal* darabokat tett. A helyi képzetek szerint a források vizét *Apantona* őrzi.

Az ő kiengesztelését kérte, mivel megharagudhat az általa adott víz „szennyezése” miatt, és többek között bőrbetegséget okozhat a helyieknek, illetve elköltözhethet, és a létfontosságú víz nélkül hagyja az ott élőket.

8.2. Konfliktus és elutasítás: viták a szülésről

„1997-ben nem tudtuk ellenőrizni a terhes anyákat, mivel nem jelentek meg az egészségügyi központban, de sikerült hét terhes asszonyt az első és harmadik hónap között, tizenhármát a negyedik és hatodik hónap között, hetet a hatodik és kilencedik hónap között felkutatnunk” – írja a falu védőnője a szakképesítése elnyeréséhez szükséges záródolgozatában (Hernández – de la Cruz – Torres 1998).

A szülés Pachiquitlánban máig az egyik legtöbb tabuval körbevett eseménye az életnek. Éppen ezért eredményezett sok konfliktust, amikor az egészségügyi dolgozók meg akarták határozni a terhes nők „felügyeletének” módját, valamint azokat a viselkedésmintákat, amelyeket követniük kell a terhesség, a szülés és a szülés utáni időszak során. Ebbe beletartozott többek között a terhes nők rendszeres, és a szülés közeledésével egyre gyakoribb vizsgálata; a megfelelő vérminták levétele, majd elküldése a huejutlai laborba; annak elérése, hogy a szülés a rendelő steril környezetében, az orvos és az ápolónők jelenlétében történjen meg; majd a gyermeket a születése utáni napokban elvigyék a vizsgálatokra.

A terhes nők védelmét a bábaasszonyok (*tetejketl*), és a sámánok közösen látták el Pachiquitlánban. A terhesség észlelése után a családok „szerződtenek” egy bábaasszonyt, aki a terhesség második harmadától kezdve minden két hétben, később hetente, a nyolcadik és kilencedik hónapban pedig már három-négy naponta meglátogatja a beteget. A látogatások során a bábák tisztítórítusokat végeznek, a panaszokra gyógynövényeket ajánlanak és megmasszírozzák az asszony hasát, hogy a gyermek megfelelően feküdjön a méhében. A szülés előtti hónapokban a családfő egy sámánt is szerződtenek, akinek szintén a gyógyítás és a rituális felügyelet lesz a feladata. Röviddel a szülés előtt a sámán egy tisztító rítust végez a család házában, majd – bár ezt már nem mindegyik családban tartják meg – a családfővel felmegy a szent hegy tetejére, ételt és italt ajánl fel, és kéri az isteneket, hogy a szülés könnyű, a gyermek és az anya pedig egészséges legyen.

Ha rosszul lett nem akadályozza őket, akkor az asszonyok a szülés közeledtéig folyamatosan dolgoznak. Egy barátom felesége a szülés előtt néhány nappal még gyalog

ment be a meredek hegyi ösvényeken keresztül a járásközpontba, hogy felvegye az állami támogatást (PROGRESA), amit csak az asszonyoknak adnak ki.

A magzatvíz elfolyásakor a férj értesíti a bábaasszonyt és a legközelebbi rokonokat. A szülésre a család házában a földön, a házioltár előtt kerül sor. A férjen és a bábaasszonyon kívül csak a legközelebbi rokonok, a feleség szülei, olykor lánytestvérei és a férj szülei vannak jelen. Ha egy nő először szül, akkor jelen lehet egy-két barátnője is. Bár a közeli férfi családtagok számára nincs megtiltva a jelenlét, azok általában a ház előtt ülnek és beszélgetnek.

A szülés kezdetekor a bába az ajtó és az ablak réseiben a *matlatkili* gyógynövényt rakja, hogy a rossz szelek ne tudjanak behatolni a házba. Meggyújtja a házioltáron a gyertyát, amelynek a szülés utáni hetekben majd folyamatosan égnie kell.

A sötét szobában a nők a földre leterített gyékényszőnyegen, térden állva, szétterpesztett lábakon, a házioltár felé fordulva vajúdnak. Testüket végig takarók borítják. A szülő nővel szemben, összezárt lábakkal, kihúzott felsőtesttel térdel a férje. Vajúdás közben a feleség átöleli a nyakát, fejét a vállára helyezi. A bábaasszony közben a nő körül járkal, biztatja, tanácsokat ad neki, közben imádkozik *Tonantzin*hoz és a szentekhez, vigyáz, nehogy elaludjon az oltáron a gyertya, megigazítja a lecsúszott takarókat. A házban jelen levők csendesen ülnek, olykor beszélgetnek és imádkoznak a vajúdás alatt.

A gyermek megszületése után a bábaasszony vágja el köldökzsinórt. Ezt korábban egyszerű késekkel végezték el, amióta orvos van a faluban, azóta az általa kiosztott ollókat használják. A gyermeket ezután felmelegített vízben a bábaasszony mosdatja meg. Az ő feladata az is, hogy a véres ruhákat, takarót minél hamarabb kivigye a házból, és a forrásnál kimossa. Azokat a ruhákat, amelyeket úgy ítél meg, hogy már nem lehet többet használni, elviszi az erdőbe és egy olyan helyen dobja el, ahol senki sem jár. A születéskor kifolyt vér rendkívül veszélyes, és minél hamarabb el kell távolítani az emberek környezetéből, mivel odavonzza az *ahakat*lokat. Ha gyermek érinti meg, vagy rálép, akkor lefogy, elveszti az erejét, megbetegszik, és meg is halhat. Az asszonynak a forrásnál, ahol kimosta a ruhákat, apró *tamalokat* kell áldozati ajándékként felajánlani a forrás istennőjének, mivel beszennyezte a vizet. Azokon a helyeken, ahol a bábaasszonyok a folyóban, patakban mossák ki a ruhákat, ott fennáll az a veszély, hogy egy gyermek lejjebb éppen fürdik, „megégeti” magát a folyóba került vértől, ezáltal lefogyhat és megbetegedhet.

A köldökzsinórt a családfő egy tökedénybe rakja, elviszi az erdőbe, ahol senki nem jár, és ott eldobja vagy elássa. Vannak, akik a szimbolikus gondolkodás alapján egy fára

dobják azt fel, hogy a gyermeknek sok vére, így sok ereje legyen, és könnyen fel tudjon majd mászni a fára.

A méhlepényt a férj a termőföldre viszi ki, és ott ássa el. Áldozati ajándékként visszaadja a Földanyának, akiből „minden élőlény születik”, aki minden emberi lényt táplál, és ahova halálakor minden ember visszatér. Vannak családfők, akik szentelt vízzel is meglocsolják a helyet. Fölé egy banánfát ültet, az érett banánt pedig később a gyermek nevében a család szétosztja azok között, akik jelen voltak, és segítettek a szülés során. A helyi magyarázat szerint ennek az a célja, hogy a gyerek felnőve ne legyen önző, hanem amije van, azt ossza meg a többiekkel. Vagyis, hogy az életéhez kötődő egyik első eseményével kapcsolatban kifejezze a tisztelet és kölcsönösség alapvető elképzelését, aminek a közösség tagjaival és a természetfeletti lényekkel való viszony alapjává kell válnia. Más családoknál csak a fiú méhlepényét viszik ki a földre, a lányokét a fapadlós házban temetik el, szimbolikusan utalva arra, hogy a fiúnak később a földön kell dolgoznia, míg a lánynak a háztartást kell vezetnie.

A bábaasszony két héten keresztül naponta meglátogatja az asszonyt, megnézi a gyermeket, és kimossa a ruhákat. Az első két hét a legkritikusabb időszak, ilyenkor az asszonynak és gyermekének nem szabad elhagynia a házat, és látogatókat sem fogadnak a legszűkebb rokonságon kívül. *„Ezek szamarak. Hiába mondom nekik, hogy jöjjenek ki és hozzák el a gyereket a rendelőbe, ne legyenek bezárva ott a sötétben, két hétig ki sem teszik a lábukat a házból”* – mondta az egyik védőnő 2002-ben, amikor a munkája nehézségeiről kérdeztem.

Ezután a bábaasszony már egyre ritkábban jön el. A gyermek születése után hat hónappal a család elkészíti a rituális ételt, a *tlapepecholit*. Ez jelzi, hogy véget ért az az időszak, ameddig vigyáznia kellett az anyára. Ekkor az ételt, valamint pálinkát, üdítőt, szappant, és pénzt adnak neki. Így „búcsúztatják el” és köszönik meg a szolgálatait. Ha leány született, akkor 2002-ben 100 peso, fiú esetében 150 peso volt a fizetség.

Megérkezésük után az egészségügyi alkalmazottak kampányt indítottak annak érdekében, hogy az asszonyok steril körülmények között, orvosi felügyelet mellett, a rendelőben adjanak életet a gyermekeiknek. De minden próbálkozásuk kudarcot vallott, és heves elutasításra talált. Sőt, általában nem is értesítették az orvost a szülés időpontjáról. 1996 és 2002 között a faluban lezajlott szülések során csupán egy kritikus esetben fordult elő – amikor császármetszést kellett végrehajtani – hogy a helyiek a hosszú vajúdas után

végül az orvos segítségét kérték.¹¹⁵ Az időszakosan a városban dolgozó nők és családjuk többsége is visszatért a faluba a szülés előtti időkben, hogy a gyermek az ismert kulturális környezetben, a rokonok közelében szülessen meg. Azonban ők sem kérték az orvos segítségét. Néhány családnál (katolikus és protestáns), akikkel jobb kapcsolatot alakítottak ki, a védőnők jelen lehettek a szülés során.

A helybeliek szerint a klinikán, egy idegen kulturális környezetben életet adni a gyermeknek rendkívül veszélyes. A helyi betegségképzetek szerint a terhesség előrehaladtával az asszony *tonalija* legyengül. Ezért már a terhesség alatt sokan tiltakoztak ellene, hogy az orvos a vizsgálatok céljára akár kis mennyiségű vért vegyen tőlük.

A szülés pedig rendkívül kritikus időszak, amikor a szülő nő sok vért veszít, ezáltal a lelke még jobban legyengül. A megszületett gyermek lelke is gyenge, mivel elszakadt az anyjától. A kiömlött vér önmagában is vonzza a rossz szeleket. Emellett a terhes asszony és a gyermek a boszorkányság veszélyének is ki van téve. Ezért kell a bábaasszonynak a szülés után azonnal elvégeznie a tisztítószertartásokat, megmosdatni a gyermeket, és eltávolítani a véres ruhákat az anya és gyermek közeléből.

Az orvosi rendelőt viszont profán környezetnek tekintették. Nem volt benne oltár, a steril környezet nem pótolta az otthoni szakrális tér biztonságát, a rokonok jelenlétét. Az orvos nem tudta megidézni a mitikus világ lényeit, nem ismerte azokat a rituális imákat és technikákat, gyógyfüveket, amellyel a szülést biztonságosabbá tehetné volna. A kiömlött vért pedig nem a megfelelő módon távolította volna el az anya környezetéből. E logika szerint, a rendelőben való szülés nem csupán az anyát és gyermekét veszélyezteti, hanem azokat is, akik az elkövetkezendő időszakban keresik fel az orvost.

Az orvosok tevékenysége csupán arra szorítkozhatott, hogy a kevés biológiai, de annál több empirikus ismerettel rendelkező bábaasszonyoknak steril eszközöket adjon, és továbbképzést tartson nekik.

8.3. Konfliktus és változás: a fogamzásgátlás kérdése

A mexikói állam egyik kiemelt célja az indián régiókban a családtervezés programjának népszerűsítése és a fogamzásgátlás elterjesztése. A kampányok középpontjában a szexuális oktatás, a családtervezés előnyeinek bemutatása, az indián nők szerepének és önállóságának, szabad döntésének az előtérbe állítása, valamint a férfiak felvilágosítása, és

¹¹⁵ Interjú Martin Barradas Luna pachiquitlai, majd chiapai orvossal, 2002.

a családtervezést hátráltató társadalmi és kulturális akadályok elhárítása áll. Az állam legfőbb célja, hogy így mérsékelje a túlnépesedést, illetve az ebből eredő helyi konfliktusokat és a kontrollálatlan elvándorlási folyamatokat is. A kampányhoz felhasználják a televízió és rádió adta lehetőségeket, valamint a helyi egészségügyi intézményeket is.

E program vitákat váltott ki az országban. A támogatók érvei között szerepelt, hogy mindez lehetőség arra, hogy az indián nőknek nagyobb beleszólása legyen saját testük és reprodukciójuk tekintetében, és megváltozzon a családon, közösségen belüli alárendelt helyzetük.¹¹⁶ Mexikó lakossága pedig akár tizenötmillió fővel is nőhet tízévenként, ha a folyamatot nem tudják megváltoztatni, ami az állami jóléti programokat veszélyezteti.

A program ellenzői azt hangsúlyozták, hogy az állami népesedéspolitika így próbálja ellenőrizni és megváltoztatni a társadalomnak egy kulturálisan eltérő szegmensét, az indián közösségeket. Különösen a sok gyermekes szülőknek ingyenesen felajánlott sterilizáció váltott ki nagy vitákat, és időről időre felbukkantak hírek a szülők erőszakos vagy felvilágosítás nélküli sterilizációjáról, amelyek az emberjogi szervezetek kritikáinak a középpontjába kerültek.¹¹⁷ Egyes aktivisták pedig már etnikai tisztogatásról beszéltek.

A túlnépesedés jelei, a születési és halálozási számok arányának megváltozása Pachiquitlánban is jól megfigyelhető.

Születések és halálozások megközelítőleges száma Pachiquitlánban (1996–2002)¹¹⁸

Év	Születések száma	Halálozások száma
1996	38	5
1997	35	7
1998	39	4

¹¹⁶ Lásd például a Fundación Mexicana para la Planeación Familiar honlapját. Letölthető:

http://www.eindigenas.gob.mx/wb2/eMex/eMex_Fundacion_Mexicana_para_la_Planeacion_Familia

¹¹⁷ Egy híres 1998-as esetről, amely az ENSZ Emberijogi Bizottsága elé is került, lásd pl. „Vasectomia a la fuerza a indígenas de Guerrero” La Crónica de Hoy 2007.12.24. Letölthető:

http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_nota=339230

¹¹⁸ Megjegyzés: Az adatok viszonylag jól követhetők 1999-ig az egészségügyi központ által felvett népszámlálások alapján. Forrás: Censo de la población de la comunidad de Pachiquitla, Hidalgo, 1996, 1997, 1998, 1999, kézirat. Egészségügyi központ, Pachiquitla. 2000-ben a faluból elment az orvos, egy rövid szünet után másik orvos és új egészségügyi alkalmazottak érkeztek. 2000-ben nem készült felmérés. A következő felmérést 2002 márciusában fejezték be. Ebből a születési dátumok alapján vissza lehetett következtetni az elmúlt években születettek számára. A dokumentumból azonban a halálozási arányokat nem lehetett pontosan meghatározni. A 2002-es adatokat az egészségügyi központtól kaptam és 2002 novemberéig tarják nyilván a születetteket és elhalálozottakat.

1999	36	n.a.
2000	35	n. a.
2001	24	6
2002	26	5

A program keretében az egészségügyi alkalmazottak feladata, hogy az asszonyok számára szervezett kéthetenkénti gyűléseken (helyi nevén *la plática*) felvilágosítsák az ott élőket. Az itt elhangzott érvek elsődlegesen modernizációs jellegűek voltak. A rendelő falára kitett felvilágosító táblán a védőnők által rajzolt, indián anyát és két gyermekét ábrázoló felírás állt, a következő felirattal: "*kevesebb gyermeket nagyobb jólétben felnevelni.*" Mellette egyszerű rajzokon igyekeztek ábrázolni a fogamzásgátló szerek használatát, propagálva az óvszert és a gyógyszereket.

Érvrendszerük szerint a kevés gyerek egyfajta esély a limitált anyagi felhalmozásra, a család társadalmi felemelkedésére, ugyanakkor a jobb táplálkozás miatt az életút meghosszabbítására. A járásban élők ingyen kaphattak óvszert, fogamzásgátló tablettákat és injekciót, illetve kérésre a már több gyermeket szült asszonyoknál az ingyenes meddőségi műtetet is elvégezték az atlapexcói kórházban.

A társadalmi prosperitást hangsúlyozó érvek azonban több szempontból ellentétesek voltak a tradicionális nahua elképzelésekkel. A sok gyermek nemzésének természetesen számos oka van. Az orvosi ellátás évszázadokon keresztül hiányzott, és az utóbbi évtizedekig nem volt kivételes, ha egy családban akár több gyermek is meghalt ötéves kora előtt, így az utódok biztosításához több gyerekre volt szükség. A felnőtt nők és férfiak számára a minél több utód a társadalmi tisztelet és státusz elérésének lehetősége volt. Ugyanakkor a gyermek a komasági kapcsolatokon keresztül lehetőséget nyújtott arra is, hogy valakinek minél kiterjedtebb szolidaritási kapcsolatai legyenek. A modernizációs elvek a hagyományos életút-stratégiákkal is szemben álltak. A külvilágtól elzárt faluban – amíg volt elég föld a környéken – az önellátó megélhetés mindenkinek biztosított volt. A családok tulajdona a hagyományos házból, a munkaeszközökből, ruházatból, termésből állt. Az egyes generációk a korábbi generációk életmódját és életútját követték. A társadalmi modernizáció és iskolázottság, társadalmi státusz elérésére nem volt lehetőség, és azt nem hozták közvetlen kapcsolatba a gyermekek számával.

A fogamzásgátlás ellenzése megerősítést nyert mind a prehispán vallási koncepciók, mind a katolikus egyház részéről. Mindezt az orvos így magyarázta el: „*vannak asszonyok,*

akiknek már hét-nyolc gyerekük van, de azt mondják, hogy nem akarják szedni a gyógyszereket, mert akkor nem lesz termékeny a föld".¹¹⁹ A termékenység átfogó nahua elképzelése nem különíti el egymástól a természet, a család által megművelt földterület és a családanya termékenységét. Sok gyermeknek életet adni erkölcsi kötelesség, mint ahogy a föld minél gondosabb megművelése is a Földanya iránti tisztelet jele. Növény, állat és ember mind a földből jön, és oda tér vissza. A földből nő ki a kukorica, a bab, a csilipaprika, a fű, a fák, a gyógynövények. Ezt eszik az emberek és az állatok, a halál után minden a földbe kerül vissza. A föld él és e körforgás középpontjában áll. A szüléskor a gyermek – ahogy magyarázták nekem –, akár egy mag, ráhullik a földre, majd a föld felneveli, akár az elvetett kukoricamagokat. A placentát elássák a földbe, áldozati ajándékként visszaadják a Földanyának. Az életút utolsó rítusa, a temetés is egyfajta áldozat a földnek – a test szimbolikusan visszakerül oda, ahonnan született. 1996-ban, egy temetés alkalmával egy ismerősöm így szólt hozzám: *„Egy éve megnagyobbították a temetőt, már nem volt helyt. Az öregek azt mondják, hogy ezért haltak meg ebben az évben ilyen sokan. A föld hívja az embereket.”*

A tradicionális gondolkodás szerint a gyermekáldás visszautasítása ellentétbe kerül a tisztelet fogalmával, a föld sem lesz termékeny, sőt betegségek bukkanhatnak fel a családtagok között. A jövő biztonsága ebben az okfejtésben nem a gazdasági felhalmozás és modernizáció, hanem a reprodukció és a természettel kialakított harmónia függvénye.

Ezt erősíti a katolikus egyháznak a fogamzásgátlókkal szembeni tiltakozása is. Az anyaság, mint legfőbb érték válik hangsúlyossá *Tonantzin* (a Guadalupei Szűzanya) kultuszában is, aki a növények és az asszonyok termékenységének védelmezője.

Eva, a falu védőnője így mesélt a munkájáról:

Nem olyan rég jött egy asszony, akinek már sok gyermeke volt. Úgy hat-hét. Mondom neki, abba kellene hagyni {a szülést}. Elkezdünk beszélgetni a fogamzásgátlás módszereiről. Nem, mondja. A pap azt mondja, hogy ez bűn. A pap azt mondja, hogy ha fogamzásgátlót használunk, akkor megöljük az összes gyermeket, akit Isten küld nekünk. Ezek a gyermekek meg akarnak születni, és mi nem hagyjuk. Ezért nem szabad a fogamzásgátlót használni. Hogy szülessenek meg azok, akiket Isten nekünk adott. Így válaszolt. Én meg azt mondtam neki, hogy ezek a gyerekek még nem jöttek létre. Tervezned kell a családodat, mert ha nem, akkor a gyermekeid csak szenvedni jönnek erre a földre. Ha tíz-tizenöt gyereket akarsz, akkor el kell őket tartani. Van pénzetek? –kérdeztem. Nem, nincs, válaszolta. Én meg azt mondtam, hogy nem a fogamzásgátlás a bűn, hanem az, hogy annyi gyereket szülsz, és nem tudsz nekik enni adni. Mondtam neki, hogy gondolkozzon ezen. És már egy éve védekezik. (Eva Torres Ontiveros, Pachiquitla, 1999)

¹¹⁹ Személyes beszélgetés Martín Barradas Lunával pachiquitlai orvosával, 1996.

A fogamzásgátló propagálása 1996-tól kezdődött el, és abban az évben a nők 10%-át tudták rábeszélni, az orvos elmondása szerint. 2002-ben az orvos által nyilvántartott adatok szerint a termékeny korban lévő nők kb. 25%-a már használt, leginkább injekció formájában fogamzásgátlót.¹²⁰ Főként a fiatalabb generáció, a húsz és harminc év közötti, de már gyermekekkel bíró családoknál terjedt el, akik közül sokan már rendelkeztek migrációs tapasztalatokkal. Gyakran azonban az is megtörtént, hogy az asszonyok a közösség, a tágabb rokonság és időnként a férjük tudta nélkül titokban kérték azt, számolva a családon belüli konfliktusok veszélyével.

Az állami népességgazdasági viszonylagos sikerének és bizonyos vallási szempontok háttérbe szorulásának bizonyosan számos, általam nem ismert oka van. Saját riportjaim szerint a migrációs tapasztalatok, a televízió hatása és a szegénység új szempontú megtagasztalása mindenképpen szerepet játszik ebben a folyamatban.

Pachiquitlánban 1996-ban, az áram bevezetése után jelentek meg az első kis fekete-fehér használt készülékek, és 2002-ben már több mint 40 családnak volt televíziója a faluban. Döntő többségüket a mexikóvárosi munka során megspórolt pénzükből a családtagok vásárolták, főként a mexikóvárosi *Tepito* féllegális piacán. A televízió nem az elszigetelődés, hanem a közösségi szórakozás egy újabb változataként jelent meg a falubeliek életében. Elsősorban a rokonaik házában összegyűlő fiatalok és asszonyok körében lett rendkívül népszerű, mivel a férfiak a napi munka után a barátaikkal a kocsmában vagy a házak előtti padon pálinkát iszogatva, beszélgetve töltötték el az estéjüket. A faluban – habár az időjárási viszonyok azt befolyásolják – fogható Mexikó két legnagyobb kereskedelmi televíziója, a Televisa és a TV Azteca.

A televízió megjelenésével a falubeliek egy nemzeti és egy globális képzeletvilág részeseivé váltak. A kulturális idegenség mindennap látható élménnyé és értelmezendő problémává vált. A legnézettebb műsorok – a faluban fogható két kereskedelmi televízió esti műsorstruktúrája alapján – a hétköznapi este öttől óránként egymást követő, reklámokkal, híradókkal megszakított folytatásos teleregények lettek. Ezek a filmek rövid idő alatt a nők mindennapi beszélgetésének fontos témáivá váltak. A társadalmi osztályokról, etnikumokról, a férfi és női szerepekről kialakított történeteikkel egyre jobban befolyásolták a falubeliek világról kialakított elképzeléseit. A melodramatikus tanmesék központi témái a szerelem, a család és a párkapcsolati problémák; a karakterek és

¹²⁰ Személyes beszélgetés pachiquitla orvosával, 2002.

a történetek megformálásakor fontos szerepet játszik a szerelem. Ezek a mexikói teleregények azonban nemcsak érzelmes történetek, hanem a történetekbe gyakran „beleszővik” az állam kódolt üzeneteit is, amivel igyekszik befolyásolni az országban élők életmódbeli mintáit.

A leginkább felső és felső középosztálybeli fehérbőrű családoknál játszódó történetekben bemutatott nőalakok életmódja éles ellentétbe került a faluban élők megszokott világával. Éppen 1999-ben vetítette a Televisa az *Alma rebelde* (Lázadó lélek) című teleregényt, ami a falubeli lányok, asszonyok kedvenc filmjévé vált. Gyakran egy fiatalabb lány fordított, és mesélte el a történetet, hogy a spanyolul nem tudó idősebbek is megértsék. A teleregényekben olyan emancipált női szereplők jelentek meg, akik nem akartak kamaszkorban férjhez menni, kevés gyermeket szültek. Párkapcsolataikban függetlenek, döntéseiket a szerelem és nem egy közösségi szabályok által megkövetelt hagyományos minta irányította. A testi érintkezés formái is eltérőek voltak, a párok nyíltan megölelték, megcsókolták egymást, míg a faluban az erkölcsi normákkal ellenkező az udvarlás gesztusainak ilyen nyilvános kifejezése.

Pachiquitlánban az iskola az egyetlen nyilvános tér, ahol a fiúk és a lányok szabadon találkozhatnak. A nemek szerint mereven tagolt helyi közösségben ezen kívül alig van nyilvános lehetőség párkapcsolatok kialakítására, udvarlásra. Még ma is mesélik, hogy a fiúk az édesanyjukat kérik meg, hogy az általuk szimpatikusnak tartott lány anyjával beszéljen a forrásnál mosás közben, vagy az asszonyok között érdeklődjön olyan lány után, akit feleségül vehetne. A házasság egy lehetőség arra, hogy két fiatal a közösségben felnőtté váljon, önálló háztartást, gazdasági egységet alakíthasson ki.

A teleregényekben bemutatott – gyakran idealizált – modern életút-modellek lépcsőfokai mások, mint a Pachiquitlánban elfogadott közösségi minták. A férfiak társadalmi tekintélye nem a sok gyermektől, vagy egy hagyományos tisztségviselői rendszerben történő előrehaladástól, hanem az életút során elérhető anyagi felhalmozástól és annak nyilvános reprezentálásától függött. A választási lehetőségek kevésbé voltak rögzítettek, a jövő nem elsősorban a hagyomány „előrevetülése” volt, hanem feltárandó, meghódítandó lehetőségeket rejtett magában. A nők esetében pedig hangsúlyossá vált a szépség, a fiatalosság minél tovább tartó megőrzése, mely segíthetett abban is, hogy saját társadalmi osztályukból kiemelkedjenek, és előnyös házasságokat kössenek. A kamaszkor kezdete és a házasság közötti időszak a filmekben bemutatott fiatalok számára nem egy gyorsan múló állapot, amelyből egy kulturális tradíció alapján minél hamarabb át kell lépni

a nagyobb társadalmi tekintélyt jelentő felnőtt státuszába. Inkább a szabadság és a szabad választás időszaka, mely időszak alatt „meg lehet alapozni” a jövőt.

Az állam üzeneteinek közvetlen csatornáit jelentették az állami intézmények – teleregényeket megszakító – reklámjai is. 1999-ben gyakran adtak egy reklámot a televízióban, ahol egy fiatal pár kedvesen egymást biztatta, hogy előbb fejezzék be az iskolát, találjanak munkahelyet, majd csak azután házasodjanak össze, és tervezzenek gyerekeket.

A reklámok és a filmek új fogyasztói vágyakat is teremtettek a közösségben. A modern városi környezettel és életstílussal való szembesülés rámutatott az életkörülmények közötti különbségekre. A szegénység, elmaradottság, anyagi különbség fogalmai már nemcsak egy zárt közösség viszonyai között, hanem a megszokott és a városi életforma, illetve a társadalmi osztályok közötti különbségek viszonyában értelmeződtek.

Ezek a hatások egyszerre serkentették az elvándorlást, ahol egy társadalmi kontrolltól szabadabb környezetben élhettek a fiatalok, ugyanakkor a helyi életmód-mintákat is lassan befolyásolták.

8.4. Menekülés a hagyományba – AIDS Chiapában

A Pachiquitlától kb. hat kilométerre fekvő, az ezredforduló környékén megközelítőleg 450 fős Chiapában – ahol ekkor még nem volt orvosi rendelő – 1996-ban egy fiatal férfi csontsoványra fogyott. A pachiquitlai orvost kérték meg, hogy nézze meg a beteget. Ő vért vett a betegtől és elküldte Huejutlába, de az eredmény már csak a férfi halála után érkezett meg. Kiderült, hogy a beteg AIDS-ben hunyt el. A férfi korábban évekig Mexikóvárosban dolgozott és ott fertőződött meg. Hazatérve számos szexuális kapcsolata volt, korábbi partnerei közül többen időközben megházasodtak, gyermekeik lettek és továbbadták a fertőzést a családjuknak is. 2005-ig tizenhat esetet regisztráltak és addig öten haltak meg a faluban. A betegség gyorsabb lefolyását elősegítette, hogy sok beteg immunrendszere a szegénység és a nem megfelelő táplálkozás miatt jóval gyengébb, mint például egy városi középosztálybeli környezetben.

A betegség felfedezése után a pachiquitlai orvos kezdett felvilágosító munkába Chiapában, elmagyarázta a betegség lényegét, és próbálta feltárni a fertőzések „útvonalát”, majd, miután felépült egy rendelő a faluban, 2000-ben oda is költözött. Aki hajlandó volt rá, azt ellátták, néhány megfertőződött kisgyereket Pachucába, az állam fővárosába vittek, ahol ingyen speciális kezelést kaptak. Erre szükség is volt, mert a betegek nem tudták

volna megfizetni az alapellátásból hiányzó, drága gyógyszerek árát. A helyiek kezdetben együttműködők voltak és keresték az orvos segítségét.

A betegség híre azonban gyorsan elterjedt Xochiatipan járásban, ezt beszélték a járásközpont piacán is, majd a hír eljutott Pachucába és Mexikóvárosba is. Újságírók jöttek a faluba, akik aztán számos félreérthető, téves, eltúlzott információt írtak le.

Az egyik cikk, amelyik „Félelem a régióban” alcímmel harangozta be az írást, így kezdődött:

„Chiapa a járásközponttól távoli, 450 fős falu. Ahogy a régió többi részére, erre is jellemző a nyomor és a tudatlanság, de ami ezt a falut mégis különbözővé teszi, az, hogy négy éven belül négyen haltak meg AIDS-ben, és az egészségügyi alkalmazottak szerint mintegy százan fertőződtek meg, és hordozzák magukban a betegséget.”¹²¹

A televízióban is felbukkant a hír. A tudósítást a járásban is látták, és az újságcikkek is visszajutottak hozzájuk. A közölt, olykor rendkívül eltúlzott számadatok – volt, hogy az újságíró gyakran több betegről tudósított, mint a falu teljes lakossága – csak fokozták a pánikot. Sőt, megtörtént, hogy a helyi egészségügyi személyzetre hivatkozva írták le mindezeket, ami az ő hitelüket rontotta a falun belül.

A fertőzöttek számáról csak feltételezések lehetnek, mivel 2001 után a falu nagyrészt megtagadta az együttműködést a hatóságokkal. Ennek oka, hogy a régióban terjedő pletykák, az újságcikkek és tévériport hozzájárultak ahhoz, hogy az egész falu stigmatizálódjon.

A területen a legfontosabb vigasságok az iskolai ballagások és a falvak védőszentjének az ünnepei. Ilyenkor – főként a fiatalok – szívesen átjárnak egymáshoz a szomszédos falvakba. Chiapába azonban a rejtélyes, szexuális úton terjedő betegségről szóló hírek elterjedése után egyre kevesebben mentek, és rájuk is gyanús szemmel néztek más helyeken. A helyiek a járásközpont piacán nehezebben tudták eladni a termékeiket, sokan féltek, hogy a kukorica, bab, csilipaprika is fertőzött lehet. De a mindennapi barátkozások, komasági kapcsolatok közé is befurakodott a fertőzés rémképe, a rejtőzködő kór mindenkit gyanússá tett. A migráció felgyorsulásának is egyik oka lett, hogy számos fiatal inkább elment Mexikóvárosba dolgozni, minthogy folyamatosan stigmatizálva éljen. Ráadásul nyilvánvalóvá vált, hogy az orvosok csak időlegesen tudják kontrollálni a betegséget, de nem képesek azt teljesen meggyógyítani, az ezredforduló környékén pedig elkezdtek szaporodni a halálesetek.

¹²¹ Camacho, Carlos: Afecta el sida a comunidad de Hidalgo; cuatro muertos y decenas más en riesgo. La Jornada, 2001. szeptember 11. Letölthető: <http://www.jornada.unam.mx/2001/09/11/025n1est.html>

2001-ben a helyzet odáig fajult, hogy a falu lakosai az akkori bíró vezetésével összegyűltek, és a gyűlésen arra a megegyezésre jutottak, hogy Chiapában nincs ilyen betegség, nem is volt, a haláleseteket és a megbetegedések oka pedig a boszorkányság, amit a környékbeli boszorkányok okoznak. Eldöntötték, hogy nem engedik be a faluba az újságírókat, tévéstábokat, és megtagadják, hogy vért adjanak a vizsgálatokhoz.

Utoljára 2002-ben beszéltem a falu orvosával, aki eléggé tehetetlenül állt a falu döntése előtt.¹²² Csupán azt tehette, hogy továbbra is megpróbált beszélni a betegségről a konzultációk alkalmával, és a terhes nőktől más okból levett vért küldte el AIDS vizsgálatra is, hogy valahogyan nyomon tudja követni a kór esetleges terjedését.

Az eset jól mutatja azt, hogy egy távoli indián falu is mennyire része a globalizálódó világnak. Egy Afrikából kiinduló, majd a világon az 1980-as évektől elterjedő betegség a migrációs munkán keresztül a 1990-es évek közepén eljut egy távoli, a járásközponttól négy-öt órás gyalogútra lévő indián faluba. A betegség szexuális úton történő terjedése csak tovább fokozta a betegség rejtélyességét. A gyorsan elterjedő hír hatására megérkeztek az újságírók, a cikkek megjelentek a regionális és országos lapokban, amik hozzájárultak a helyi hisztériakeltéshez. Olykor tudatosan, máskor csak a jól megszokott beidegződések okán, a tudósításokban a betegség értelmezése összekapcsolódott a szegénységgel, tudatlansággal, elmaradottsággal, az oktatás, egészségügyi ellátás, infrastruktúra hiányával. Az értelmezések számos esetben nyilvánvaló etnikai színezetet is nyertek. A faluról többször tudósító újság, a La Jornada cikkeiben olykor Chiapa a nemzetállamtól magára hagyott indián falvak szimbóluma volt, máskor viszont éppen a helyiek tudatlanságát emelték ki. „AIDS – a babonaság okán terjed Hidalgo államban” – volt a címe a nem is oly rég megjelent riportnak.¹²³

A falubeliek a stigmatizáció hatására közösen úgy döntöttek, hogy egyfajta ellenállást választanak, és maguk próbálnak koherens értelmezést nyújtani. A szimbolikus etnikai határok megerősödtek. Védekezésként visszatértek a betegségnek egy hagyományos kulturális modelljéhez, a boszorkánysághoz, és a külvilág számára is így próbálták elmagyarázni az eseteket. A betegek nem fertőzést kaptak, hanem valamilyen irigység, konfliktus miatt boszorkányság áldozatai lettek. A betegség legfőbb jegyei pedig beleillettek a boszorkányság által okozott tünetek közé. A fertőzés és a tünetek egymástól nagyon eltérő időpontokban jelentkeztek, ami miatt szintén kételyek ébredtek a helyiekben,

¹²² Interjú Martín Barradas Lunával, aki 2000-től Chiapa orvosa lett, 2002.

¹²³ Camacho, Carlos: Sida, motivo de superstición en Hidalgo. La Jornada 2007. március 13. Letölthető: <http://www.jornada.unam.mx/2007/03/12/index.php?section=estados&article=040n1est>

és inkább a tünetek észlelését megelőző időszak eseményei között keresték a választ arra, hogy ki és miért akarja bántani őket.

8.5. A „helyes táplálkozás”

Az egészségügyi központ által 1997-ben készült felmérés szerint a 182 öt éven aluli gyermek közül 80 gyermeknél (44,96 %) enyhe, 31-nél (cc. 17,03%) közepes mértékű, 10 főnél (5,5%) pedig a vészes alultápláltság jelei mutatkoztak Pachiquitlánban. Orvosi szempontok szerint – az életkor és a testsúly összehasonlítása alapján –, a gyermekek több mint 67%-a valamilyen módon alultáplált volt.¹²⁴

Emellett sokuk szervezetéből hiányoztak azok az alapvető ásványi anyagok és vitaminok, amik egészséges fejlődésüket elősegítette, és ellenálló képességüket növelhette volna. Az alultápláltság egyik oka volt, hogy napi diétájuk nem különbözött jelentősen a felnőttekétől, két-három éves koruktól ugyanazokat az ételeket ették. Ugyanez a felmérés azt is kimutatta, hogy a családok 90 százaléka a szegénység miatt csak ünnepnapokon, vagyis havonta-kéthavonta, ünnepi vagy rituális ételként fogyasztott húst, és szintén nagyon ritkán jutottak tejtermékekhez. A faluban csak néhány család birtokolt egy-két tehenet, kecskét, amit főként eladásra szántak. A járásközpont piacán megvehető sajt és hús drága luxusterméknek számított a közösségben, amit a mindennapok során csak nagyon kevesen engedhettek meg maguknak.

A falubeliek napi étkezésének döntő része a kukoricából készült ételeken alapul. Ez is oka annak, hogy az esős évszakban Xochiatipan járásban a művelésre fogott földterület 84.9 százalékan termesztettek kukoricát 1995-ben (Sámano–Jiménez 1998:346). Bár konkrét adat nem áll rendelkezésemre, de ez az arány megközelítőleg visszatükrözi a pachiquitlai viszonyokat is. Az étkezés legfontosabb eleme a tortillalepény (na. *tlaxkali*), melynek napi háromszori elkészítése az asszonyok munkaidejének jelentős részét kiteszi. Ez biztosítja a munkához szükséges kalória döntő többségét, mellé általában babból vagy kukoricából és egyéb növényekből (pl. *kilite*) főzött levest, vagy chilipaprikából készült mártást fogyasztanak. A helyiek nem használnak evőeszközöket, a levest tortillalepénnyel merik ki a tányérból. Egy férfi egy evés során hat-tíz darab vastag lepényt is elfogyaszthat. Kukoricalisztet és babot összekeverve sütik meg a pogácsaszerű *bocolét*, amit általában a

¹²⁴ Hernández–De la Cruz–Torres 1998:13. Ez a rövid tanulmány, amit főként Eva Torres, a falu egészségügyi alkalmazottja készített asszisztensi szakvizsgájához, az 1996-os felmérés (Socidiagnostico de la población de Pachiquitla, Hidalgo) adatait ismerteti, elemzés nélkül.

férfiak visznek magukkal a munkába. Kukoricából készül az ünnepi *tamal*, ekkor a kukoricapépbe csilipaprikát, babot, jobb napokon egy kis húst raknak, majd azt egy banánlevélbe csomagolva főzik meg. Ennek egy méretében nagyobb változata a rituális felajánlások alkalmával az isteneknek készített, már említett *tlapepecholi*, és a nagy ünnepi alkalmakra sült *sacuavili*. Friss tejes kukoricából főzik, leginkább az esős évszak második felében, a kedvelt italt, az *atolit* is. Emellett a kukorica egyes részeit gyógynövényként is alkalmazták, a leveléből és a kukoricahajból készült teát például vizezési problémákra ajánlották.

Az egyoldalú táplálkozás megváltoztatására létrejött állami kampány központja az orvosi rendelő volt. E stratégia alapján egyrészt az öt éven aluli gyermekek ingyen, por alakban táplálékkiegészítőket (vízzel felkeverhető tejpor, vitaminporok) kaptak. Másrészt az egészségügyi alkalmazottak feladatává vált, hogy a faluban nem, vagy csak néhány család által termelt vitaminingazdag növények magjait (pl. paradicsom, ananász, dinnye) osszák ki a falubelieknek, és beszéljék rá a falu lakosságát, hogy vessék el őket, valamint minél több gyümölcsfát ültessenek. Emellett az orvosi magyarázatokban és az egészségügyi felvilágosítás során is a betegségek fontos okaként jelölték meg az egyoldalú táplálkozásból eredő problémákat.¹²⁵

A faluban kiosztották a magokat, és az egészségügyi személyzet elkezdte rábeszélni az embereket, hogy ültessék el azokat. Az új növények meghonosítása az első években kevésbé sikerült, csak néhány család élt a lehetőséggel. Ennek természetesen számos oka volt. A faluban olyan sűrűn álltak a házak, hogy nem volt hely a ház közelében lévő kiskertek kialakítására. A falun kívüli termőföldek nem voltak elkerítve kerítéssel, és semmi nem védte őket az állatok ellen. Közrejátszott az ott élők idegenkedése az új növényektől, a megfelelő művelési eljárások ismeretének hiánya. Nem érkezett olyan képzett mezőgazdasági szakember, aki hosszabb távon művelési segítséget nyújthatott volna.

Saját tapasztalataim szerint kulturális okok is hozzájárultak a program nehézségeihez. Természetesen korántsem azt állítom, hogy a faluban élő nahuák fatalista módon, csupán vallási elképzeléseik miatt idegenkedtek étkezési szokásaik megváltoztatásától. Ez a legnagyobb tévedés lenne, amely figyelmen kívül hagyná azokat a tényezőket (extrém szegénység, helyi bér munka-lehetőségek hiánya, földhiány), amelyek meghatározták életüket, valamint így őket is rendkívül degradálná és „irracionális lényekként” mutatná be.

¹²⁵ Személyes beszélgetés Martín Barradas Luna orvossal és Eva Torres egészségügyi alkalmazottal, 1996.

Az alábbi elemzés csupán egy kulturális szempontú adalék a fenti, komplex problémához. Arra akarok rámutatni, hogy az orvos – és az általa képviselt állami egészségügyi program – eltérő dolgokat értett a „helyes táplálkozás” fogalma alatt, mint a helybeliek, főként az idősebbek. A riportokból kiderült, hogy a helyes táplálkozás fogalma egyrészt a meleg-hideg ételek megfelelő arányú fogyasztását jelentette. Emellett a betegségekkel szembeni ellenálló képességről kialakított elképzeléseik mögött számos olyan mitológiai képzet is meghúzódott, aminek középpontjában a kukorica fogyasztása állt. Ennek legnyilvánvalóbb esetei azok a viták voltak, amikor az orvos azt bizonygatta valakinek, hogy a gyengesége oka az egyoldalú táplálkozás, miközben ő váltig állította, hogy bőségesen eszik, főként kukoricából készült ételeket, ők, a szülei és nagyszülei is így nőttek fel.

A faluban termelt fontosabb növények növekedését egy-egy természetfeletti lény segíti. Ezek többsége katolikus szent, akiknek kalendáriumi napja az adott növény vetésének vagy érési fázisának valamilyen fontos szakaszával van kapcsolatban. A legfontosabb szakrális növénynek, a kukoricának azonban máig van egy prehispán eredetű védelmezője, *Chikomexochitl* (Hét virág).

A *Chikomexochitl*-ről Pachiquitlánban és a járásközpontban rögzített mítoszok nem nélkülözik az egymástól eltérő – néhol egymásnak ellentmondó – részleteket, az egyéni interpretációkat. A történetek folyamatosan változhatnak, a jelen élményeiből utalnak vissza egy mitikus múltra, az alaptörténetek eltérő interpretációit a közösség tagjai a mindennapi tapasztalataik alapján mondják el. Ezért kiegészítik, kommentálják, különböző változatokban adják elő a történetet. Felidézésüknek szerepe van a szimbolikus etnikai határok újbóli megalkotásában, a meszticek és az indiánok közötti különbség tudatosításában (Szeljak 2003).

Ebben az elemzésben az általam gyűjtött egyik legkomplexebb változatot mutatom be, melyet Don Victoriano a falu egyik sámánja mondott el nahuatl nyelven.¹²⁶

Egy faluban élt egy család. A szülők nagyon szerették fiatal lányukat, és nem akarták, hogy megházasodjon. Félték, hogy terhes lesz, és fájdalmas lesz számára a szülés. Ezért elhatározták, hogy egy faládába rejtik őt, hogy a kérők ne találják meg. A kérők pedig, köztük Szent József, hiába keresték a lányt, nem találták, de beszéltek az áccsal, így rájöttek, hogy a lányt a faládába rejtették. Ekkor elküldték az egeret, hogy másszon be a faládába, és ejtse teherbe a lányt. Az egér azonban zajt csapott, amint fogával lyukat akart

¹²⁶ A nahuatl nyelven elmondott mítosz fordításában nyújtott segítségért hálával tartozom Demetrio Martínez Bautistának.

rágni a faládán, ezt a szülők meghallották, és az egér elmenekült. Ekkor a kérők megbízták a bolhát. A bolhának sikerült zaj nélkül a faládába bejutnia, és megtermékenyítette a lányt. A lánynak rövidesen elkezdett nőni a hasa, már nem fért bele a ládába, és nemsokára egy fiúnak, Chikomexochitlnak adott életet. A gyermeknek szőke haja volt, nagyon gyorsan nőtt, és egy hónapon belül megtanult beszélni. Nagyon intelligens lett, sosem tudták becsapni. Ő készítette az első hangszereket, és tőle származnak az első énekek is. Idejét énekléssel, zenéléssel töltötte, nem szeretett dolgozni. Ha valamivel megbízták, az állatokkal végeztette el a munkát, mivel értett a nyelvükön. De magányosnak érezte magát, és elkezdett kérdezősködni az apja után. Nagyszülei elmondták neki, hogy az édesapja már meghalt, kivitték a temetőbe, és most az alvilágban, Miktlanban van. A gyermek ekkor elindult, hogy megkeresse az apját, lement a föld alá, és ott megküzdött az alvilág urával, Miktlantektlivel. Miktlantektlivel hozzá akarta vágni az apja koponyáját. A gyermek azonban túljárt az eszén, legyőzte az alvilág urát, aki végül átadta neki az édesapja csontjait. Ő a csontokat egy gyékényszőnyegbe rakta, és elindult vissza a falujába. De az emberek útközben kiáltozni kezdtek Chikomexochitlnak, erre az apja megijedt, kiugrott a szőnyegből, elfutott az erdőbe és szarvassá (masatl) változott. Chikomexochitl egyedül tért vissza a családjához. Ezután ugyanúgy élte az életét, mint addig, nem szeretett dolgozni, csak zenélt, táncolt, énekelt és borsot tört az emberek orra alá. Gonosz nagyanyja ezért megharagudott rá, és elhatározta, hogy megöli. Elhívta a gőzfürdőbe (temazkal), és elhatározta, hogy annyira befűt, hogy a gyermek meghaljon. A gyermek azonban rájött a cselre, és túljárt nagyanyja eszén. Ezután a nagyanyja ment be, Chikomexochitl pedig annyira befűtött, hogy nagyanyja elégett bent és hamuvá változott.

Nagyanyja hamvait Chikomexochitl egy edénybe rakta, letakarta a tetejét, és be akarta vinni a tenger közepére. Útközben azonban találkozott a békával és megkérte, hogy vigye el helyette. A gyermek odaadta neki az edényt, de kérte, hogy ne nézze meg, mi van benne. A békát azonban furdalta a kíváncsiság, ezért, amint úszott a tengerben, kinyitotta a letapasztott edényt. Nagyanyja hamvai csípős vadméhekké váltak, és megcsípték a békát. Azóta rücskös a békák bőre, és azóta csípi az embereket a vadméhek.

Amikor a falu lakóinak a tudomására jutott, hogy Chikomexochitl megölte a nagymamáját, elhatározták, hogy elpusztítják. Egy nagy cserépedénybe rakták a gyermeket, és élve eltemették. De harmadnapra a gyermek visszatért a házába.

Az emberek rájöttek, hogy a gyermek nem halt meg.

Egyikük azt mondta:

– Az nem lehet, hogy visszatért!

– De, tegnap úgy dél körül visszatért a házába. Menjünk el érte újra! Ha majd újra eltemetjük, a mellére teszünk egy tarantulla pókot, és ha Chikomexochitl megmozdulna, akkor a pók majd megcsípi, és így nem tud visszajönni.

Újra megfogták a gyermeket, eltemették, a mellére tették a tarantula pókot, arra pedig nagy köveket raktak. Nem csípte meg a pók a gyermeket, de ő már nem jött többé vissza. Azonban egy héten belül egy hajtás nőtt ki a szívéből, ami átszúrta a pókot.

Az emberek pedig kimentek megnézni, hogy meghalt-e már a gyermek.

– Már nem jön vissza az, aki olyan sok gondot okozott nekünk. Felejtsük el ezt a gyermeket, aki apa nélkül nőtt fel. Sokat molesztált minket, de már eltelt egy hét, és nem jött vissza. Már biztosan örökre elment – mondták az emberek.

De a hajtás hamarosan kibújtt a földből, és elkezdett nőni. Egy hét, két hét telt el, és a növény már nagy volt. Aztán az emberek észrevették, hogy a kukorica virágzik. És a kukoricaszáron nemsokára megjelent négy kukoricacső. Az emberek azt mondták:

– Törjünk le egy fiatal kukoricacsövet (elote), és kóstoljuk meg, vajon ehető-e. És ha finom, akkor a másik hármat meghagyjuk, hogy beérjen, és majd újra elvetjük. Kipróbálták a kukoricát, finomnak találták, és erőt (chikaualistli) adott nekik. Aztán rájöttek, hogy ami kinőtt, az Chikomexochitl szívéből jött ki. A gyermek nem enyészett el, hanem a növény maga lett Chikomexochitl.

Ezt a gyermeket senki sem szerette, eltemették, de a gyermek nem halt meg, és ma már mindannyian dédelgetjük. Onnan jött a mag, Chikomexochitl szívéből, mindegyikünk számára. Annak ellenére, hogy valaki piszkos, a ruhája szakadt, részeges, és három-négy napja nem evett, ha eszik két-három tortillalepényt, akkor erőre kap és meggyógyul. Ha valaki gazdag és autón jár, akkor is kukoricát kell ennie ahhoz, hogy élni tudjon. De ki segített nekünk? Chikomexochitl. Árva volt és senki sem szerette, mert senkinek nem akart segíteni. De ma már mindenhol, minden ember szereti őt, senki sem utasítja vissza. Nem lehet eldobni, mert ez jelenti az emberek életét. Ő győzött, és ő lett a kukoricamag, ő vált az emberek húsává és vérévé”. (Victoriano Hernández Martínez, Pachiquitla, 1999)

Chikomexochitl tisztelete prehispán eredetű, de mitológiai alakja ma is ismert a Huasteca területén élő nahuák között (Olguin 1993; Sandstrom 1998; Barón 1994:147–156; Hooft–Cerdea 2003:41–55). A kutatók történetileg számos különböző azték istennel azonosították, Mönnich szerint az azték Piltzintecutli és Xochipilli kukoricaistenekkel hozható kapcsolatba (Mönnich 1976:35). López Austin a művészetek és a szarvasok prehispán védőistennőjének tartja (López Austin 1989:290). Sandstrom a huichol

mítoszokkal való összehasonlítás alapján azt feltételezi, hogy a szarvassá változott apa illetve a kukoricát adó fiú kapcsolata a vadászó életmódról a kukoricán alapuló, letelepült földműves életmódra való több ezer évvel ezelőtti áttérést szimbolizálhatja (Sandstrom 1991:246).

A kultúrhős hozzájárult a nahuákat körülvevő természeti és kulturális környezet számos elemének megteremtéséhez. Apjából szarvas, nagyanyjának hamvaiból csípős méhek váltak, a hős szívéből pedig kinőtt az első kukorica. De ő volt az, aki megtanította a falubelieket a táncokra, énekekre, és az egyik tradicionális hangszert, a dobból és sípból álló *kuapatlantlapitzát* is nekik ajándékozta. Ez ugyanaz a hangszer, amivel a totonákok ma is kísérik a híres *volador* (repülő) rítusukat (Lammel 1988:131–135).

Egy Santa Catarina Xochiatipánban általam gyűjtött történet szerint miután eltemették és kinőtt a szívéből az első kukorica, feltámadt és a mennybe ment. Ő Jézus egyetlen unokatestvére, és az esőt biztosító Keresztelő Szent János a nagybátyja (Szeljak 2003). Gyakran a kultúrhős a szent státuszát kapja meg a történetekben. Egy másik történetben *Chikomexochitlot* Izsáknak hívták. Mindez valószínűleg arra a részletre utalhat, hogy a gyermeket a nagyanyja meg akarta ölni. A keresztény térítés következtében feltételezhetően a kultúrhérosz története adaptálódott a bibliai elbeszéléshez, konkrétan Ábrahám és Izsák történetéhez. Keresztény hatásokat tükröz az a motívum is, hogy a kultúrhős anyjának kérői között ott találjuk Szent Józsefet, és miután eltemették, a harmadik napon bújt ki a föld alól, és tért vissza a faluba.

Ugyanakkor itt is megfigyelhető a természetfeletti lényekhez való viszonyulás jellegzetes módja. A mítosz nem morális alapon ítéli meg a főszereplőt – *Chikomexochitl* lusta volt, nem szeretett dolgozni, megölte a nagyanyját –, hanem inkább a prehispán, *trixter* típusú kultúrhősökhöz hasonlóan mutatja be.

A dolgozat e részében nem töreksem részletes mítoszelemzésre. Inkább arra szeretnék rámutatni, hogy a mítosz mögötti képzetek a mindennapi társadalmi praxis során hogyan válnak élővé, a valóság modelljévé, és határozzák meg az egyes nahua családoknak a kukorica termesztéséhez és a betegségek értelmezéséhez kapcsolatos viszonyát. E mítosz különböző változatait minden helybéli család ismeri. Erről akkor is meggyőződtem, amikor a faluban első osztályos gyerekeket kértem meg, hogy rajzolják le a kultúrhóst – minden további információ nélkül. A képeken a történet egyes jól meghatározható elemei tűntek fel (föld alá eltemetett szőke gyermek, álló fiú vagy lánygyermek, volt, aki külön kiemelte a szívét), jelezve, hogy egy élő szóbeli hagyományról van szó.

A mítosz utal arra, hogy az első kukorica a harmadszor eltemetett kultúrhérosz szívéből nőtt ki, a gyermek mellére helyezett tarantula pók pedig a kukorica gyökerévé vált. A kukorica jó ízű volt és erőt adott, ezért kezdték el termelni a nahuák, és ezért táplálkozásuk központi elemévé, a mesélő értelmezésében az „emberek húsává és vérévé vált”.

Amint említettem, a nahuák kettős lélekképzete szerint a testben együtt van jelen és szoros kapcsolatban áll egymással a szívben található stabil lélekrész (*yulutl*), illetve a fejben és a test különböző pontjain elszórva, de leginkább a vérben koncentrálódó mozgó lélekrész (*tonali*). A mítosz szerint az első kukoricaszem a kultúrhős szívéből, vagyis a személytelen lélekrészből nőtt ki. A nahuák szerint a *yulutl* a halállal elenyészik, a *tonali* pedig elindul a túlvilágra. Az ő lélekereje azonban nem enyészett el, hanem benne van minden egyes kukoricában. A kukoricát egyszerre táplálja a nap melege (*tona*), a Földanya és az esőistenek által hozott víz. Minden egyes kukoricaszem fogyasztásával a nahuák magukhoz veszik azt az életető erőt, energiát, amit egykor a kultúrhős birtokolt. A kukorica a testben energiává válik, ami leginkább a vérben keringve, a vér erejévé, vagyis *chikaualistlivé* (na. *chikaua* – erő, energia; *estli* – vér) alakul át, ami közvetve erősíti a személyes mozgó, és közvetve a stabil lélekrészt is. Ezt az energiát az élőknek azonban folyamatosan pótolni kell, vagyis minden nap kukoricát kell fogyasztaniuk. A szakrális eredetű kukorica fogyasztása nélkül a testben az isteni eredetű energia csökken, a lélekrészek meggyengülhetnek, az illető megbetegedhet, sőt meg is halhat. Erre utal a történet mesélője, amikor megemlíti, hogy *Chikomexochitl* – vagyis a kukorica – az emberek húsává és vérévé vált.

A kukorica termesztése és fogyasztása tehát fizikai és spirituális kapcsolatot jelent az isteni és az emberi világ között, és a nahuákat a szent univerzumhoz kapcsolja. A bő kukoricatermés a kultúrhérosz és az esőt küldő istenek adománya, így biztosítják az embereknek az élethez szükséges, vérben keringő energiát. A „helyes táplálkozás” ennek a kapcsolatnak a folyamatos fenntartását jelenti.

A kukorica és az azt ajándékozó kultúrhérosz közvetlen összekapcsolása mindennap átélhető, érzelmekkel teli viszonyt alakít ki *Chikomexochitl*, a kukorica és az abból készült ételek, illetve a kukoricát gondozó indiánok között. A vetés aktusa az eredeti mítosz megismétlése, amikor a helybeliek a kultúrhóst újra és újra eltemetik, hogy aztán a szívéből – a falubeliek szívnek hívják a kukoricaszemnek azt a részét is, ahonnan az csírázik – újabb hajtás nőjön ki. A növény gyökerei pedig jelképezik azt a tarantula pókot, akit egykor a gyermekekre tettek.

A kultúrhős és a kukorica közvetlen azonosítása más módon, az álmok során is megnyilvánul. Ha például egy gyermek piszkosan, szakadt ruhában, szomorúan vagy sírva jelenik meg egy álomban, az azt jelenti, hogy az illető nem művelte meg rendesen a földjét, vagy éppen kártevők támadhatták meg a kukoricát. *„Mert akkor a gyermek nem fog bejönni a házba, mert nem gondozzuk őt, nem öltöztetjük fel szépen”*– mondta Emilio, amikor erről beszélgettünk. Ha viszont az álomban egy mosolygós, tiszta gyermek jelenik meg, akkor jó lesz a kukoricatermés, mivel *Chikomexochitl* elégedett.

A gyermek fejlődésének egyes állomásaira ugyanazokat a kifejezéseket használják, mint a kukorica növekedésének különböző szakaszaira. A fiatal kukorica *Chikomekonetl* (kukoricagyermek) majd *okichpil* (nagyobb fiú) végül *tlakatl* (férfi) lesz belőle.

Egy 1996-os beszélgetéskor a járásközpontban Rosa ezt így fogalmazta meg:

„Chikomexochitl mérges lesz, ha valaki eldob egy kukoricamagot. Vigyázni kell rá. Nem lehet rálépni. Az sem lehet, hogy ajándékoznak nekem egy tortillalepényt, aztán nem eszem meg és eldobom. De néha ezt tesszük és akkor ő mérges lesz. Vigyázni kell rá...”

(Rosa Hernández Reyes, Santa Catarina Xochiatipan, 1996)

A kukorica, az egészség és a betegség kapcsolatára utal az a nahuatl nyelvű imarészlet is, amit a kukorica beéréséért végzett egyik termékenységi rítuson mondott el Don Galileo 1996-ban, a járásközpontban.

- 1, Totata Jesuchristo ta tikintuijki ta tikintlali nochi ni Santos aqui ijuantij tlaejelistlani.
- 2, Tlen tlachamani tijanij tlen tlaiska tijanij.
- 3, Kampa moketza, kampa nemij ihuantij yahki hasta ipan teska a la mar.
- 4, Kampa moketza ajkoniahakatl, kampa ualaui ipanahakatl tlatomoniyanij tlapetlanij tlatla zimiyani.
- 5, Kitlanaua atl tlasel tiyanij tlachamantij tiyani tlasel tiyanij.
- 6, Nochi tlatojtli titla pantlaliyanij kipantlajiya.
- 7, Ay Dios y nochi ni koneva, dios y ichopitluaj y santitos na niuala nitlajtlan tiuala.
- 8, Ay Dios nochi ni koneva nochi na niuala ika nosiua Maria Juana, Maria Ambrosia, Maria Magdalena de la Cruz, Maximo de la Cruz San Juan.
- 9, Nochi pitlua nikaj moketza ipan nimitlali.
- 10, Axse totonik, axse izotlali, axse xixtli, axse totoli.
- 11, Niuala ika se costumbre niuala ika se tetlapaluluni ika Señor San Isidro,

- ika Señor San Martha, ika Señor San Magdalena, ika Señor San Juantzi kampa ni tlatejpajtli mohuitlapantli.
- 12, Kampa totata Jesuchristo mistiochijki mistlali, hasta kampa kichiuijki ikoneva kichopitlua
- 13, Hasta kampa kiixtili se kauitl, kiixtili se xivitl, mispontlali se chicomekonetl.
- 14, Seyok pamitl moitauiltzajka.
- 14, Ay Dios ta timokuitlapantli teimoxikus.
- 15, Ax kema timo Jesus, Ax kema timoteki Jesus, kenke pampa mistlati totata Dios.
- 16, Textiochijki, ni kanij techkaj ni ipan tlatepajko, nitlanij tipanij kanij.
- 17, Nikaj techkajtej, kema tojuantij tikasise.
- 18, Techkavas nikaj techlajki ijuantij.
- 19, Axunka atl, axunka tlen titlakuase, tlauali nochi ipan kuatitlamitl.
- 20, Tlauali ipan tlatepahtli, nikaj tiitstokej titlatiyove.
- 21, Timujtlanise hasta ipan tlahko ihluika
- 22, Timujtlanise nochi ipan tepehtipa
- 24, Titlantise hasta ueyi cerro, titlantise hasta ueyi Postektli, hasta ueyi Tepenava, hasta San Juan Tepec, ueyi Piltepanitzi ueyi Chicontepetipa.
- 25, Inijuantij Santos Senores Isokatepetipa, ueyi Kuatpetl, Tonaloso, Sakayavaltpec, Tepecchichual Tlajkotepetl, Uillocotepetl, Tepechijual.
- 26, Ueyi Aguatpet Tamastepetl, Chachapaltpetl, Kuitlatepetl, Matamora Ay!
- 27, Imojuantij ueyi Koyometepetipa imojuantij ueyi San Miguel tepetipa, ueyi Ahakatl tepetipa
- Imojuantij Kakalotejecapa.
- 28, Imojunatij Santos Señores Hasta kampa imojuntij ueyi Chikavas tepetipa, ueyi Xukuatepec Tekuanikalko Ueyi Kuanejtepec, Matamora, Naranjos tepetipa. Imojuantij Santos tlen inimuketsasej kampa nitlali Kostumbre ika tetlapaluluni.
- 29, Ax sanhakauilos, ax sanhakatukus ajkuilus se lillus nitlajto se lillus hasta ipan tlajko iluika nitlajto knilos ipan tlajko tlatepatli.
- 30, Nochi santos Izcaketepetipa ne Ijtotitluya para pilteuanko para santos Xokotitla Imojuantij Santos imoketzakij.

Magyar fordítás

- 1, Mi apánk Jézus Krisztus, Te, aki megteremtetted, Te, aki megáldottad az összes szenteket, akik nekünk a termést biztosítják.
- 2, Akik kicsíráztatják, akik növesztik a növényeket.
- 3, Ahol felkelnek, ahol az ég tükrében a tengerhez mennek.
- 4, Ahonnan elindul a hurrikán, ahonnan a szeleken elindul a mennydörgés istene és a villám istene.
- 5, Ők elhozzák a vizet, mely felfrissíti a termőföldet, amely kicsíráztatja a sarjadzó fákat.
- 6, Kicsíráztatja az összes magot, melyet elvetve talál a barázdákban.
- 7, Isten és fiai, sarjadzó növények és szentek, azért jöttem, hogy megkérjelek benneteket.
- 8, Aj, Isten, jöttem a feleségemmel Mária Juanával, a gyermekeimmel Mária Ambrosiával, Mária Magdalénával, Maximo de la Cruz San Juannal.
- 9, Sarjadzó növényeim, amelyeken lépkedünk a földön.
- 10, Semmilyen betegség, se láz, se hányás, se hasmenés ne tegyen bennük kárt.
- 11, Jövök a szokásommal, jövök ajándékkal a te földed felszínére Szent Izidorhoz, Szent Mártához, Szent Magdalénához, Szent Jánoskához.
- 12, Ahol apánk Jézus Krisztus megteremtette, megáldotta és felnevelte fiait.
- 13, Ahol ha kivágják a fákat, neked vetik el a magokat, később neked gazolják ki a füvet, neked ültetik el a kukoricagyermeket.¹²⁷
- 14, Egy másik barázdát a Te árnyékod véd a nap sugaraitól.
- 15, Aj, Isten, akit miértünk feszítettek keresztre, miértünk szenvedtél, megígérjük, hogy senki sem fog bántani téged, mivel apánk, az Isten küldött téged.
- 16, Te, aki megáldottál, aki felneveltél bennünket a földön, aki itt hagyta minket a földön.
- 17, Mert mi azt tesszük, amit Te mondasz nekünk.
- 18, Ne hagyjál itt minket szenvedni.
- 19, Nincs víz, ezért nincs mit ennünk, elszárad az összes vetés.
- 20, A földön, ahol élünk szenvedünk.
- 21, Ezért kiáltunk hozzád az ég középpontjáig.
- 22, Ezért kell kiáltanunk az összes nagy hegyig.
- 23, A nagy Postektitláig, a nagy Tepenaváig, a Szent János hegyig, a nagy Piltepantziig, a nagy Chikometepetipáig.

¹²⁷ Chikomekonetl (nahua jel. chikome – hét, konetl – gyermek) a fiatal, növésben lévő kukorica kedveskedő megszólítása.

- 24, Ők a szentek, Isokatepetipa, a nagy Kuatepetl, Tonaloso, Sakayavaltetpetl, Tepekchichijual, Tlajkotetpetl, Uilocotetpetl, Tepekchichijual.
- 25, Nagy Aguaterpetla Tamastetpetl, Kuitlatetpetl, Matamora, Ay.
- 26, Ti, nagy Koyometetpetipa, Szent Mihály hegy, nagy Ayakatl Tetpetipa, Kakaloteyecapa.
- 27, Ti szentek, egészen a nagy Chikauasig, nagy Xukuaterpec, Tekuanikalko, nagy Kuanejtepek, Matamora, Naranjos tetpetipa.
- 28, Ti szentek, akik itt jártok a földön, ahová szokásaim szerint elhoztam ajándékomat.
- 29, Nem fog elveszni ajándékom a szélben, el fog szállni könyörgésem az ég középpontjáig és a föld középpontjáig.
- 30, Összes szentek, akik Izkatepeken, az Ijtotiluyán, Xokotitlán laktok, gyertek és fogadjátok el a felajánlásomat!¹²⁸

Ez a jellegzetes nahua ima híven tükrözi a *kostumbre* világképét. Egyszerre jelenik meg benne *Totiotzi*, Jézus Krisztus, a katolikus szentek és a szintén szentekként megnevezett prehispán eredetű természetfeletti lények (a hurrikán, a mennydörgés, a villám istene, a szent hegyek és őrzőlelkeik), akik mindannyian az emberért dolgoznak. Az ima egyfajta magyarázat is. Az elsődleges megszólított maga Jézus Krisztus, akinek a kérés során a sámán értelmezi is, hogy miért kell a hagyományos rítus keretében segítséget kérnie az összes természetfeletti lénytől.

A „semmilyen betegség, se láz, se hányás, se hasmenés ne tegyen bennük kárt” kifejezés utal arra, hogy a kukorica sikeres termesztése, és a megfelelő termés biztosítása – melynek része a rítusok helyes elvégzése is – a család egészségének és integritásának alapja.

Chikomexochitl szoros kapcsolatba került az öt csapadékkal tápláló esőistennel is. Mint említettem, a területen közismert mítosz szerint ők, az esőistenek találták meg egy ledöntött hegy mélyén a kukoricamagokat. 2002-ben pedig Don Lino nahuatlul elmondott története azt a konfliktust meséli el, ahogy a helyiek az oly fontos prehispán eredetű szent közösségi kultuszát igyekeztek fenntartani, a hivatalos katolikus szemlélettel szemben is.

„Egy Texolocban élő ember nagyon reszketett és nem tudta, hogy mi a baja. Ezért elment meglátogatni egy Sosaltitlánban élő sámánt. És elmondta neki, hogy Texolocban volt egy szent, akit Chikomexochitlnak hívtak. És egyszer elment a xochiatipáni pap, hogy misét

¹²⁸ A fordításban való segítségért hálás köszönet Vicente Reyes Hernándeznek és fiának Israelnek.

mondjon {a faluban}, és furcsállotta, hogy ezt a szentet nem mutatták meg neki. Amikor a pap megérkezett, akkor eldugták ezt a szentet. Egy öregembe őrizte a szentet a saját házában, és egy másik ember imádkozott előtte. Ők nem mentek el a templomba, hanem ott imádkoztak a szent előtt. Mondják, hogy egyszer éppen a szentnek rendezett ünnep volt, amikor megérkezett a pap. Ott volt egy petárdakészítő ember is, akit Josénak hívták. És azt mondja neki a pap: ezek az emberek nem akarják, hogy megismerjem a szentet. Miért nem mégy te? Petárdás vagy, miért nem viszel egy tucat petárdát, és mondod az öregnek, hogy gyűjtsa meg az ünnepen. Ekkor a petárdás elvitt egy adag petárdát. És akkor a petárdás megnézhetette a szentet is. A szentnek hosszú szőke haja volt, a hátán pedig kukorica, sok kukorica volt. Nagyon szép szent volt. A petárdás visszament, hogy ezt elmondja a papnak. Ekkor a pap megharagudott, mert nem akarták megmutatni neki ezt a szentet. Egy nap azt mondta a katekétáknak:

Elmegyek a faluba, misét tartok. A mise után pedig elmegyek, és szentelt vizet hintek arra a házra, ahol a szentet őrzik. Éjjélkor megyünk, szentelt vízzel meglocsolom majd ezt a házat, a katekéták pedig gyűjtsák fel. És fel is gyűjtötték az egész házat, el is égett, de mondják, hogy a szent nem égett meg. Mondják, hogy élve elment. És mondják, hogy az az ember, aki remegett, ő vezette azt a csoportot, aki a szentet öltöztette. És abban a pillanatban, amikor felgyűjtötták a házat, mondják, hogy ő be volt oda zárva. Bekötötték az ajtót és csak nagy nehezen tudott elmenni.¹²⁹

És valóban, létezik a kukorica szentje. És mondják, hogy amikor esni kezd, az esőistenek a vizet arról a helyről veszik, ahol ez a szent él. Ezért, amikor vetünk, sok kukorica terem, mert a víz onnan jön, ahol ez a szent él. Mert ha ezt a vizet a tengerből vennék, akkor az sós lenne, és az nem jó a vetésre. Ezért az esős évszakban onnan veszik a vizet, és locsolják meg a földet, hogy jó legyen a kukoricatermés. Mert azt nem hozhatják bármilyen helyről. És az esőistenek ott élnek, ők őrzik a szentet. Ezért senki sem tud a közelébe jutni.

Azt hiszem, hogy amikor csak úgy esik, akkor a folyókból emelik fel a vizet. De a vetés idején, onnan hozzák. Mondják, hogy az egy tó. És a tó közepén van egy kápolna, és ott van a kis szent. Chikomexochitl azt jelenti, hogy Hét virág, ezért hét napon keresztül kell böjtölni, hogy valaki eljusson oda.¹³⁰ És ott találhatók az esőistenek is. De minden hegyen,

¹²⁹ A történetben szereplő ijedséget kapott, ezért lett beteg, és ezért kereste meg a sámánt.

¹³⁰ A legfontosabb hét napos termékenységi rítusok előtt – általában júniusban, a kukorica elvetését követően, ha nem esik az eső – a sámánok hét napos böjt után tudnak találkozni a természetfeletti lényekkel, és elérni, hogy essen az eső, és jó legyen a termés. A hetes szám itt is a teljességre, beteljesülésre vonatkozik.

ahol víz van, ott szintén ők laknak. Ezért, amikor esőt hoznak, elhosszabbítják a vizet, hogy nőjenek a kukoricák. (Lino Nicolas Hernández, Pachiquitla, 2002)¹³¹

8.6. Az adaptációk formái

A hagyományos betegségképzetek nem jelentették azt, hogy a helyiek ne keresték volna fel az orvost. A betegség krízishelyzetet jelent a főként önellátó földművelésből élő családokban, mely a személyes szenvedés és bizonytalanság mellett a munkaerő hosszabb időre történő kiesését is jelenti. A betegség gyógyítása egy stratégia részét képezte, így mindazokat a specialistákat felkeresték, akiktől gyógyulást reméltek.

Részben a betegség előzetes értelmezésétől és a pénzügyi helyzettől függött, hogy kit kerestek meg először. Az orvos nyilvántartása szerint 1997-ben 2063 konzultációt adott, mely ekkor 1996 állandó lakossal bírt. A PROGRESA keretében kapott támogatás szintén arra ösztönözte a helybelieket, hogy jelenjenek meg az orvosi rendelésen. 1998-ban a lakosság 77%-a már közvetlen vagy közvetett módon részesült ebben az állami támogatásban. 1997-ben a leggyakoribb betegségtípusok a légzőszervi megbetegedések, a mozgásszervi problémák, a balesetekből adódó sérülések, a vérszegénység, és az emésztőszervi megbetegedések voltak. Utóbbi okai között nagy számban szerepeltek amőbák okozta problémák (Hernández – de la Cruz – Torres 1998:20).

Pachiquitlában a betegségeket két részre osztották. A természetes módon megkapott betegségekre és a mágikus támadásokra. A két típus elkülönítése azonban a tünetek alapján gyakran nem volt egyértelmű, és az orvosi ellátás kiépülésében egy új lehetőséget láttak. A különböző típusú gyógyítókat egy alternatív stratégia részeként kezdték el kezelni. Ha feltételezték, hogy a test és a lélek természetes úton gyengült meg, és rituális beavatkozás nélkül is helyre lehet állítani az erejét, akkor otthoni diétával vagy gyógynövényekkel gyógyították magukat, ügyeltek a meleg és hideg ételek arányára, esetleg közvetlenül az orvost keresték meg, aki ingyen ajánlotta fel szolgáltatásait. A közvetlenül azonosítható sérülések, így a balesetek, a testrészek kificamodása és törése, a mindennapi munka során szerzett vágások, zúzódások vagy a mozgásszervi problémák esetében is az orvoshoz fordultak. De ugyanígy elmehettek orvoshoz a hányással, lázzal és gyengeséggel, belső fájdalmakkal járó tünetegyüttesek vagy a bőrbetegségek alkalmával is.

Ha azonban a beteg állapota nem javult számukra kielégítően, akkor az azt bizonyította, hogy a betegség mágikus eredetű és egy sámánt kerestek meg. A betegségek okait tehát

¹³¹ A nahuatl szöveg fordításában nyújtott segítséget köszönöm Demetrio Martínez Bautistának.

gyakran nem a tünetegyüttesekből, hanem utólagosan, a terápia/ák utáni eredményből következtették ki. Kipróbálták mind a két módszert. Demetrio, egy 18 éves fiú, aki sokat segített nekem a fordításokban, egy nap bárányhimlős lett. Elment az orvoshoz, aki ellátta, de a fiú szerint az állapota nem javult olyan gyorsan, mint ahogy ő várta. Ezért elment Don Tomáshoz is, aki áldozati ajándékot hagyott a falu forrásánál, mivel a bőrbetegségeket a forrás őrzőlelke, *Apantona* is okozhatta. Egy ismerősöm az atlapexcói kórházban feküdt, de közben megkérte a családját, hogy egy ruhadarabjával menjenek el az egyik sámánhoz is, hátha ő is tud segíteni.

Arra is számos példa akadt, hogy a sámán küldte orvoshoz a beteget, mondván, hogy talán ők képesek meggyógyítani. Sőt a sámán is ajánlhatta, hogy a beteg vegyen be például aspirin tablettát, hogy a láza és fájdalmai csökkenjenek, a teljes gyógyuláshoz azonban egy szimbolikus gyógyítás is hozzátartozott.

A falubeliek gyakran tudatosan is összekapcsolták a két típusú kezelést. Például a baleset során szerzett ficamot, törést, nyílt sebet az orvos látta el, de ha a beteg és családja feltételezte, hogy mindez ijedtséget és a lélek elvesztését vonta maga után, akkor a teljes gyógyulás rituális beavatkozást is igényelt. Ez ugyanaz a stratégia volt, amit a vallás esetében is megfigyelhetünk. Nem fundamentalista módon közelítettek egy-egy gyógyítóhoz, hanem számos dolgot kipróbáltak egymás után.

Ez egyes esetekben odáig terjedt, hogy valaki az orvos és a sámán után a régióban dolgozó egyik karizmatikus protestáns lelkipásztort kereste meg. Az egyik újkeresztény pünkösdista felekezet falubeli térhódítása is egy ilyen gyógyuláshoz köthető.

Az orvos által felajánlott gyógyszereket, injekciókat a gyógynövények analógiája és a hideg-meleg ellentét alapján is értelmezték. A láz elleni gyógyszer például fokozza a hidegséget a szervezetben. Sokan, főként az idősebbek közül – gyakran injekciókat és infúziókat kértek a gyógyszerek helyett. A beszélgetésekből kiderült, hogy ők ezeket nem különböző betegségek gyógyítására alkalmas kémiai összetevőknek tekintették, hanem – saját kulturális logikájuk szerint – olyan melegnek tekintett anyagoknak, amiben erő, energia van (*chikaualistli*). Ezek a testbe, és közvetlenül a vérbe jutva megnövelik a vér mennyiségét, ezáltal a lélek erejét, ami a mágikus támadások erejét is csökkentheti. Utána tartózkodtak attól, hogy „hidegnek” tekintett húsokat fogyasszanak, így például halakat vagy bizonytalan eredetű, gyökereket, esetleg sok sót evett sertéseket.

A probléma gyakran akkor kezdődött, ha az orvos távoli kórházba utalt be valakit. Ebben az esetben már a családnak kellett fizetnie az útiköltséget, ami nagy megterhelést jelentett.

A szülés utáni kéthetes elkülönülés után – amikor az asszonyok a védőnők minden kérésére ellenére végig a házban maradtak, nehogy a gyenge gyermeket és az anyát mágikus támadás érje – elvitték a gyermekeket az orvoshoz, hogy az megvizsgálja őket és beadja a védőoltásokat, ami szintén „erősíti a kisgyermek lelkét”.

Az adaptáció egyik formájának tekinthető az is, hogy egyes családokban megengedték, hogy a védőnők jelen lehettek a szülésen. Az egészségügyi felvilágosítás is akkor volt sikeres, ha a közös jelentéseket sikerült megtalálni, és a magyarázatokat olyan problémákhoz kötötték, amit a helyiek pontosan értettek. Például, ahogy az elvetett és kisarjadt kukoricának (vagyis *Chikomexochitlnak*) is sok vízre van szüksége a növekedéshez, úgy a fiatal gyermekeknek is sok vizet kell adni a trópusi forróságban, nehogy kiszáradjanak.

9. A falu politikai-vallási szervezete: a tisztségviselői rendszer

9.1. A tisztségviselői rendszer tagjai

A kulturális átalakulás felgyorsulása előtt a falu hagyományos intézményei pontosan kijelölték a faluközösséghez tartozás kritériumait. Ezek közé tartozott a folyamatos ottlét, a falubeli földbirtoklás, a jórészt önellátó életmód, főként nők esetében a falubeli endogámia, a *kostumbre* közösségi rítusainak elvégzése, a falu jogszokásainak az elfogadása, valamint a részvétel a tisztségviselői rendszerben és az általa szervezett közösségi munkán.

A tisztségviselő rendszer által kapcsolódnak össze az indián falvak az állami közigazgatással, illetve a helyi katolikus kultuszok a mexikói katolikus egyházzal. A rendszernek fontos szerepe van a közösségi identitás védelmében, a morális rend és a tradicionális közösségi éthosz fenntartásában. Autonómiát biztosít mind politikai, mind vallási értelemben. Az intézmény működése által a közösségek, mint önálló egységek jelennek meg az államon belül, és a saját hagyományaik, jogszokásaik alapján hozzák meg a falut érintő döntéseiket, még ha azok esetenként ellentmondanak is az állami törvényeknek és szándékoknak. Vallási szempontból pedig segít megőrizni a szentek kultuszára építő, prehispán képzeteket is felidéző rítusokat – még akkor is, ha a hivatalos katolikus egyház mindezt a felületes térítés okozta elhajlásnak tekinti.

Ezáltal a rendszer a közösség védekező mechanizmusának része, jellegénél fogva „hagyományőrző”, igyekszik értelmezni, ellenőrizni és megszűrni a külső hatásokat.¹³²

Pachiquitlánban a tisztségviselői rendszer egy olyan „piramisszerű”, hierarchikus struktúrán alapul, amelynek egyes posztjait az életútja során *de iure* minden Pachiquitlánban lakóhellyel bíró és megházasodott felnőtt férfinak be kell töltenie. A tisztségviselők összefoglaló neve nahuatlul *totekichiuanimej*, spanyolul *autoridadnak* hívják őket. A tisztségek vállalása kötelező, a közösség folyamatos nyomás alatt tartja tagjait, és ellenőrzi

¹³² Nem véletlen, hogy számos integrációpárti *indigenista* – például Aguirre Beltrán – a 20. század közepén éppen ennek a tisztségviselői rendszernek az erejében látta a modernizáció akadályát, míg az autonómia-pártiak szerint ez az intézmény az etnikai és közösségi identitás alapja, ahol a közösségek megőrizhetik nyelvüket, jogszokásaikat és hagyományaikat. A 2001-es alkotmánymódosítás ennek a lehetőségét legitimálta.

Ugyanakkor az indián közösségek önkormányzatának jellegével és működésével kapcsolatos belső viták arra is rávilágítanak, hogy az egyre heterogénebbé váló közösségekben a változások dinamikája hogyan kérdőjelezi meg a rendszer bizonyos elemeit.

szerepvállalásukat. Csak a súlyos testi vagy szellemi betegségben szenvedők, a nőtlen férfiak és az özvegyek kapnak felmentést. Kizárólag az jogosult arra, hogy a közösség egyenrangú tagja legyen, házhelyet és megművelhető földterületet kapjon, ott házat építhessen, a gyermekeit a faluban nevelje fel és iskoláztassa, aki hajlandó betölteni a különböző feladatokat.

A rendszer tehát elsősorban a férfiakra épül, a nők az esetek nagy részében férjeik segítőiként vesznek részt benne. A fiatal fiúk tizennyolc éves koruktól „a falu kedvezményezett lakosaiként” bekerülnek a falu nyilvántartásába, és – ha a faluban maradnak – már feladatot vállalhatnak. 2002-ben 450 olyan férfit tartottak számon, akik a falu teljes jogú lakosának számított, vagyis, ha nem is élt mindegyikük Pachiquitlánban, nem szakadtak el végleg a falutól, fizették a közmunka utáni bírságot.

A tisztségek vállalásának másik feltétele, hogy az illető házas legyen, függetlenül attól, hogy van-e már önálló lakhelye. A helyi magyarázatok szerint a falu bírója kötelezheti a tisztségviselőt, hogy időnként étellel, itallal lássa el a társait, ezt azonban feleség és családi háztartás nélkül nehezen tudná teljesíteni.

A falvakban lakó férfiakat érintő másik kötelezettség, hogy tizennyolc éves korától kezdve minden férfinak részt kell vennie a közösségi munkákban (*komuntekitl* vagy *faena*), tekintet nélkül arra, hogy megházasodott-e már. Ez a közmunka-kötelezettség a hatvanadik életév eléréséig tart, függetlenül attól, hogy valaki esetleg már korábban betöltött minden tisztséget.

A faluban 2002-ig nem volt olyan hagyományos, vallási alapú átmeneti rítus, amely szimbolikusan jelölte volna a férfiak felnőtté válását. A fiatalok általában már a katolikus esküvő előtt elkezdték közös életüket. Összeköltöztek és élettársi közösségben (*unión libre*) éltek, és gyakran csak az első gyermek születése után házasodtak meg, amikor a katolikus egyház ezt feltételül szabta ahhoz, hogy gyermeküket megkeresztelhessék. Ezért az életút során az első születendő gyermek mellett a közösségi munkában való részvétel, illetve a tisztségviselői-rendszerbe való betagozódás jelezte nyilvánosan, hogy a fiatal férfinak tekintik a közösségen belül. Emellett, az egyes tisztségek betöltése az életút egyes szakaszaira való utalásnak is fontos viszonyítási pontjai voltak (Szeljak 2000).

A tisztségviselői struktúra felépítését lásd az 5-ös számú mellékleten.

Pachiquitla ma már három falurészre (*barrio*) oszlik. Az egyes falurészekben lakókra azonban nem vonatkoznak jól elkülöníthető szabályok a termelés, házasodás és csere tekintetében. A falu három részre osztása inkább közigazgatási, szektoriális jellegű, és azt a célt szolgálja, hogy a falu növekedésével minél több lakost be tudjanak integrálni a

tisztségviselők közé. Mindez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az egyes falurészekben párhuzamosan alakították ki a bíró és segítőinek feladatkörét, tehát minden falurészben évente új bírót és tisztségviselőket választanak.

Ezzel szemben az *ejido*-földet felügyelő szervezet és az egyes bizottságok nem falurészenként szerveződtek, hanem minden falurész két-két embert delegált. A templomszolgák esetében pedig minden falurész egy-egy főt jelölt a posztra.

A rendszer politikai oldala öt, egymástól elkülönülő részre oszlott 2002-ben.

1. Öregek Tanácsa

Az Öregek Tanácsa (na. *Ueuetlakamej*) sokáig a falu legfőbb döntéshozó szerve volt. Tagja lehetett minden falubeli férfi, aki betöltötte a bírói tisztséget. Szerepkörét az 1970-es évek földharcai után vette át fokozatosan a falu összes tagját tömörítő Általános Gyűlés, ahol minden falubeli családfőnek szava lett a döntések meghozatalakor. Azonban a tanács megőrizte egyfajta tanácsadó és jelölő szerepet. Pachiquitlánban az ő feladatuk maradt, hogy ellenőrizzék a bíró munkáját, javaslatot tegyenek az új bírók kiválasztására, és tanácsot adjanak igazságszolgáltatási kérdésekben is. Ez a máig létező tanács azonban már nem az összes volt bírót tömöríti. A faluban minden bíró megbízatásának kezdetekor választ magának öt idős tanácsadót, akiknek a véleményét kikéri a munkája során. Őket kötelessége időnként vendégül is látni.

Ez a tanács, melynek tagjai hatvan év feletti, normateremtésénél és döntéseinél egy zárt, önálló közösség múltbéli gyakorlatához alkalmazkodik. Döntéseiket hosszas beszédek után, szavazás nélkül, egyfajta konszenzust kialakítva hozzák meg. Ők szabják meg, hogy mi tartozik a hagyomány körébe, és a társadalmi gyakorlat során az hogyan alkalmazható.

Az Öregek Tanácsa egyik legfontosabb feladata, hogy minden évben november 3-án elszámoltatták a volt bírót, és javaslatot tettek a következő évi bírók személyére.

2. Általános Gyűlés

Az Általános Gyűlés (*Asamblea General*) a legfőbb döntéshozó intézmény, amelyben minden tizennyolcadik életévét betöltött családfőnek joga van részt venni. Itt beszélnek meg a kormányzati programok, munkák, közös cselekvések menetét, a falut érintő problémákat, eseményeket. Az Általános Gyűlés tagjaiból jelöli az Öregek Tanácsa a tisztségviselőket. A javaslatokat az Általános Gyűlésnek is jóvá kell hagynia.

3. A bíró és a segítői (falurészenként)

Ez a testület tíz főből áll. Vezetője a bíró, helyettese az albíró, emellett nyolc rendfenntartó (*topil*) tartozik még ide. Utóbbiak vezetője az ún. parancsnok.

A rendszer hierarchiájában a legfontosabb tisztséget a bíró tölti be (*juez*). Minden falurészt egy-egy bíró irányít, hármuk közül választják ki az első bírót (*juez primero*), akit küldöttnek (*delegado municipal*) is neveznek. A faluban övé a végső döntés, vitás esetekben felülbírálhatja a másik két bírót. A „járás küldött” elnevezés arra utal, hogy megbízatásának egy éve alatt hivatalosan neki kell képviselni a falut a járás állami hivatalnokai előtt.

Hidalgo államban az 1991-ben módosított *Ley Organica Municipal* hivatalosan is elismerte az első bírók tisztségviselői jellegét, és a járás intézményi struktúrájába beillesztve *Delegado Auxiliar*-nak kezdte őket hívni. Emellett a törvény megtartotta a hagyományos kulturális vonásokat, vagyis választásuk formáját és a funkciójukkal járó hatáskör megszabását az egyes falvak lakosai dönthetik el.

A falut képviselő bírónak a járásközpontban rendezendő szerdai piacnapon a többi indián falu képviselőjével együtt meg kell jelennie a járási vezetők által tartott gyűlésen. Az ő házában van emellett az adóvevő készülék, aminek segítségével a falu kapcsolatot tud teremteni a járási központtal. Ők látják vendégül a faluba érkező állami alkalmazottakat, és rendszeres időszakokban a beosztottaikat. Joguk van összehívni az Általános Gyűlést. Megszervezik a falut érintő közösségi munkákat és kötelezhetik a falu tagjait, hogy vegyenek részt rajta. A helyi jogszokások alapján abban az évben ők döntenek a vitás kérdésekben. Anyagilag pedig ők szponzorálják a védőszentek ünnepét is.

Az albíró (*subdelegado*) az egyes bírók legfőbb segítője. Ha az előbbi megbetegszik, vagy rövid időre elhagyja a falut, akkor ő látja el a feladatát. Feladata az adott falurész lakosainak számontartása. Emellett szervezi a közösségi munkákat, házról házra járva értesíti a lakosokat a munka időpontjáról. Feljegyzi, hogy kik hiányoztak a munka idején és begyűjti a bírságot. Ő kéri el a közösségi hozzájárulásokat, és adminisztrálja a közösség pénzét.

A parancsnok és a rendfenntartók (*topil*) felelősek az egyes falurészekben a rend biztosításáért. Ők őrzik a falu börtönének a kulcsát. Ha a közösség valamelyik tagja a tisztségviselőkhez fordul panaszával, akkor ők értesítik és viszik a bíró elé az „alperest”.

Ezek a tisztségviselők tartják a legszorosabb kapcsolatot a bíróval, hetente legalább két-három alkalommal összegyűlnek annak házában, hogy tanácskozzanak. A bíró a gyűlések során kávéval, pálinkával és cigarettával köteles ellátni őket, az általa szervezett közösségi munkán pedig ételt is biztosítani kell számukra.

4. Az Ejidót Irányító Tanács

E szervezet tagjai két csoportba tartoznak. Egy részük az Ejidót Irányító Testületbe (elnök (*comisario*), titkár, pénztáros és három hírvivő), a többiek pedig az ún. Ellenőrző Tanácsban (elnök, titkár, pénztáros és három hírvivő) kapnak feladatokat.

A mexikói agrártörvények szerint a szervezet elnökét nem egy, hanem három évre választja meg az Ejido Tulajdonos Családfők Gyűlése (*Asamblea General de los Ejidatarios*). Vezetőjük az állami kinevezését – ellentétben a bíróval – nem a helyi járás elnökétől kapja, hanem a *Procuraduria Agrariá*tól. E tisztséget a faluban olyan ember töltheti be, aki már volt bíró.

Hivatali ideje alatt képviseli a külvilággal szemben és az állami hivatalokban a helyi *ejido*-tulajdonosokat. Meg kell akadályoznia, hogy egy szomszédos *ejido* vagy magánszemélyek kisajátítsák a közösség földterületét. Ilyen esetekben joga van az agrárbírószághoz fordulni.

Végrehajtja a gyűlés határozatait, amelyet általában három-hat havonta hív össze. Őrködi a falu határai és földtulajdona felett. Neki is joga van közösségi munkát szervezni, ekkor például a falun kívüli ösvényeket, határmezsgyéket tisztítják meg, a forrásokat takarítják ki.

A *comisarión*nak a gyűléseken szintén pálinkát, cigarettát és kávékat kell adnia beosztottjainak, az által szervezet közösségi munkák során pedig ételt is biztosítani kell számukra.

5. Bizottságok

Óvodai Bizottság (elnök, titkár, pénztáros + három hírvivő)

Általános Iskola Alsó Tagozatának Bizottsága (elnök, titkár, pénztáros + három hírvivő)

Általános Iskola Felső Tagozatának Bizottsága (elnök, titkár, pénztáros + három hírvivő)

Egészségügyi Bizottság (elnök, titkár, pénztáros + három hírvivő)

Ivóvíz Bizottság (2 fő)

Női Egészségügyi Bizottság (elnök, titkár, pénztáros + három hírvivő)

A nemzeti társadalommal való szorosabb kapcsolat, az iskolai oktatás és a különböző állami fejlesztések megjelenése megkövetelte, hogy a tisztségviselők körét az utóbbi két évtizedben kiszélesítsék, és mind több embert kötelezzenek a feladatok ellátására. Ezek a tisztségek a hierarchia alsó részéhez tartoznak, amit főként fiatalabbak töltenek be. Betöltésük nem jelent akkora időbeli ráfordítást és elismerést sem. E bizottságok száma nem állandó, függ az éppen szükséges feladatoktól.

Az óvodával és iskolával kapcsolatos tisztségviselők (*escolares*) legfontosabb feladata a faluban oktató tanárokkal való közvetlen kapcsolattartás. Joguk van közösségi munkát szervezni az „iskola földjén”. Az itt termelt kukorica eladásából fedezik a helybeliek az iskola költségeit. Ők szervezik az olyan profán, de hamar népszerűvé vált ünnepeket, mint például az Apák Napja, Anyák Napja, Tanárok Napja.

Az Egészségügyi Bizottság tartja a kapcsolatot a falu orvosával. Ellenőrzi, hogy minden házhoz tartozik-e latrina, a lakosok megkötik-e a nagyobb állatokat, az összes kutyát beoltották-e veszettség ellen. Ők tartják rendben az orvosi rendelő környezetét. Velük küldi el az orvos a hivatalos papírokat a járásközpontba.

Az Ivóvíz Bizottság a 2001-ben a faluba bevezetett ivóvíz ellátását, a szivattyúk működését felügyelte, de az nem működött, így nekik nem volt jelentősebb munkájuk.

A nők szerepe

Az adott rendszerben 2002-ig a nők csak családtagokként és férjeik segítőiként voltak jelen. Kivételt jelentettek azok az özvegyasszonyok, akiknek nem volt még felnőtt gyermekük. Ők jelen lehettek, és szót kérhettek az Általános Gyűlésben, kötelező volt részt venniük a közösségi munkában, vagy fizettek egy férfit, aki azt elvégezte helyettük. A közösségi munkán kívül azonban nem kellett tisztséget vállalniuk.

1996 óta azonban létezik egy Női Egészségügyi Bizottság is a faluban. A tagok feladata az orvos segítése, a betegek és terhes asszonyok felkutatása, majd meggyőzésük, hogy menjenek el az orvoshoz. Ellenőrzik a falu és a lakóházak tisztaságát. Vasárnaponként a nők körében ők is szerveznek közösségi munkát, ekkor az utcákon és a főtéren összesöprik a szemetet. 1997-től egy asszony nyilvántartotta a PROGRESA támogatására jogosult nőket is.

A vallási hierarchia

A hierarchia vallási oldala Pachiquitlánban részben összekapcsolódik a politikai szervezettel. Az adott évben a bíró feladata, hogy patronálja a falu védőszentjének az ünnepét, tehát betölti a *mayordomo* szerepét is.

Egyéb vallási feladatot látnak el a templomszolgák (*fiscal de la iglesia*). Erre a tisztségre évente három olyan idős férfit választanak, aki már volt bíró. Feladatuk a falu kápolnájának (*tiopa*) a takarítása, gyertyák és a vallási szertartásokhoz kapcsolódó tárgyak beszerzése. Ők gyűjtik be a misék során az adományokat, harangoznak, nyitják és zárják a kápolnát. Ha pap vagy misszionárius érkezik a közösségbe, ők adnak ételt, szállást nekik. Katolikus ünnepek, körmenetek esetén gyakran ők látják vendégül a zenészeket, táncosokat is.

A tisztségviselői rendszerbe nem tagozódnak be – a már korábban említett – katekéták, és az apostoli munkát végzők (*apostolados*). Utóbbi tisztséget férfiak és nők egyaránt betölthetik. Segédkeznek a körmenetek során, részt vesznek a templom feldíszítésében. Minden hónap első péntekén összegyűlnek a xochiatipáni parókián, ahol a katolikus pap oktatja őket. Pachiquitlánban mintegy tizenhét-húsz apostoli munkát végzőt tartanak számon, de nem mindegyikük aktív. Feladatuk a betegek látogatása, és az értük való imádkozás is.

A tisztségviselői hierarchia rendszere

Nincsenek az egész rendszerre vonatkozóan rögzített szabályok. Azonban a hierarchia felső részén lévő tisztségek (bíró, *comisario*, albíró, templomszolga) betöltésének sorrendjét merevebb szabályok határozzák meg, míg a hierarchia alsóbb szintjein lévő tisztségek (az egyes bizottságok tagjai, illetve a *comisario* segítői) felcserélhetők.

Néhány általános szabály:

- A bíró és segítőinek tisztségei közül három betöltése kötelező. Először mindenki rendfenntartó vagy parancsnok lehet, később a bíró helyettese, majd bíró.
- Az ejidót felügyelő szervezetben mindenkinek egyszer kell valamilyen alsóbb tisztséget választani. Egyesekből később *comisario* is lehet. A bizottságokban mindenkinek egyszer kell tisztséget vállalni, függetlenül attól, hogy az éppen mennyire fontos poszt.
- Minél nagyobb ranggal és anyagi ráfordítással jár egy tisztség, életútjának annál későbbi szakaszában tölti be valaki, amikor már volt ideje annak anyagi fedezetét előteremteni.

- Miután valaki a bírói tisztséget betöltötte, bekerülhet az Öregek Tanácsába. Ezután még két tisztségre jelölhetik: vagy három évig *comisario* lesz, vagy egy évig a hierarchia vallási oldalának egyetlen kötelező tisztségét tölti be templomszolgaként.
- Arra sincs általános szabály, hogy az egyes tisztségek betöltése után mennyi „pihenőév” jár. Ez függ az illető hajlandóságától, és attól is, hogy folyamatosan a faluban tartózkodik-e. Minél megbízhatóbb valaki, annál gyakrabban kerülhet tisztségekbe, kevés pihenőidőt hagynak neki, és már 45-50 éves korában bírónak választhatják. Ha valaki a városban dolgozott és évekig, egy-két évtizedig nem volt a faluban, majd visszatért, akkor – ha a közösség visszafogadja – akár 40 évesen is el kell kezdenie a hierarchia végigjárását a legkisebb feladattól elkezdve.

A feladatokra való felkérést csak komoly indokkal (pl. betegség) lehet időlegesen visszautasítani. A bírók az Öregek Tanácsa ülésén a sámán által számukra felajánlott pálinka elfogadásával jelzik, hogy elvállalják a tisztséget. Ezt csak hosszú, gyakran több óras gyözködés után teszik meg. Kulturálisan így jelzik, hogy mekkora teherrel jár számukra ez a feladat, és arra nem ők ajánlkoztak. A következő napokban pedig ők keresik fel pálinkával az ismerőseiket, hogy segítőköt keressenek.

Az adott rendszert a szakirodalomban presztízs-hierarchiának is nevezik. Minél magasabb egy poszt, annál nagyobb társadalmi elismerést jelent, ugyanakkor annál több anyagi és időbeli hozzájárulást is igényel. 2002-ben összesen hetvenkét férfinak, valamint hat nőnek volt valamilyen kisebb-nagyobb tisztsége. Bár a bizottságok száma gyakran változik, egy felnőtt férfi életútja során akár nyolc tisztséget is betölthet, és utána még *comisario* vagy a templomszolga is lehet. Mindez azt jelenti, hogy ha átlagosan háromévente vállal el egy feladatot, akkor 21-24 évig tart, amíg az előírt összes tisztséget betölti.

Az ideiglenesen a faluban dolgozó, de máshonnan származó állami tisztviselőket (orvos, egészségügyi alkalmazottak, tanárok) nem tekintik a falu tagjainak, és saját szakterületükön kívül kevés beleszólásuk van a falut érintő döntésekbe. Nincs joguk részt venni az Általános Gyűlésen, földet birtokolni vagy házat építeni Pachiquitlánban. Az iskolához kötődő ünnepek kivételével ritkán vesznek részt a közösségi ünnepeken. Korlátozott hatalmukra jó példa egy 1996-ban történt eset. Éppen a falu vezetőinek a gyűlésén ültem, amikor beállított három tizenkét év körüli gyermek, és a helyi szokások szerint fél liter pálinkát és egy doboz cigarettát hozott a bírónak és segítőknek. Kiderült, hogy valaki lopott az iskolában, és azt gondolták, hogy a problémát nem a tanároknak, hanem a falu vezetőinek kell megoldaniuk.

A kötelezettségvállalás az egész családra feladatokat ró. A felajánlott ételek és italok megtermelésében és elkészítésében az egész család részt vesz, magasabb tisztségek esetén a családfő gyakran rászorul nagyobb fiai segítségére is.

A mexikói közigazgatás hivatalnokaitól eltérően, munkájukért a tisztségviselők semmilyen rendszeres pénzbeli juttatást nem kapnak. Az év során azonban gyakrabban részt vehetnek a mások által felajánlott étel és ital közösségi elfogyasztásában. A tisztségek csak korlátozott hatalmat jelentenek, amelyet a közösség folyamatosan ellenőriz. Minden közösségi hozzájárulás összegyűjtésekor ügyelnek rá, hogy az tanúk jelenlétében történjen.

A rendszer alappillére, hogy egy adott tisztséget életében mindenki csak egyszer tölthet be, megakadályozandó, hogy a döntési pozíciókat valaki monopolizálja. A „*no reelección*” (nincs újraválasztás) elvének a mexikói közigazgatás számos vezető posztjain meghonosodott gyakorlata a tradicionális falvakban is érvényes. Azonban a rendszer alapvetően el is tér attól. A hierarchia lépcsőfokainak betöltése nem jelent egyfajta „karrierhez kötött” gyarapodást, sőt, minél magasabb tisztséget tölt be valaki a hierarchiában, anyagilag az annál megterhelőbb a számára.

A tisztségviselők nem közigazgatási ismertekkel vagy irányítási gyakorlattal rendelkező funkcionáriusok, hanem egyszerű földművesek, akik igyekeznek alkalmazkodni a közösség hagyományos gyakorlatához. Gyakran megtörténik, hogy a falu bírója az egyik tisztséggel nem rendelkező szomszédjának, rokonának a földjén vállal bér munkát. A bírói tisztség sem jelent védelmet a közösségi szabályok és az egyenlőség-elv megszegésekor. 1998-ban, a falu védőszentjének ünnepén, a saját segítői zárták be a börtönbe az ünnepet szponzoráló egyik bírót, mivel nem tisztelte a falut, és részegen verekedést szított. 1999-ben pedig az egyik bíró azért került ugyanoda, mert nem teljesítette a kötelességét, azaz a segítőinek nem adta meg a tiszteletet, az esti gyűlések és a közösségi munkák után nem adott nekik ételt, kávé, pálinkát és cigarettát.

9.2. Tisztségviselők és vallási ünnepek

Az alábbi ábrán a pachiquitlai nyilvános ünnepek támogatási módját látjuk.¹³³

¹³³ Ezeket az adatokat főként az 1998-as és 2002-es terepmunkám során gyűjtöttem. Ennek során lehetőségem volt arra, hogy részt vegyek az itt felsorolt ünnepeken. Ekkor készítettem interjúkat az ünnep szervezőivel is.

Hónapok	Közösségi ünnepek	Szponzoráció módja
Január	Január 1. Az új bírók hivatalos beiktatása (Január 16.)	<i>Tamal</i> , pálinka, kávé a falu lakosainak (A három régi és a három új bíró felajánlása az év megújítása alkalmából.) <i>Tamal</i> , pálinka, kávé a falu házukba betérő lakosainak – az új bírók felajánlása.
Február	Karnevál (<i>nanahuatili</i>) 6 napos ünnep	Ebéd (<i>tamal</i> , pálinka, kávé) a résztvevő férfi táncosoknak (kb. 30 fő) – az adott napon a táncosokat vezető kapitány (<i>capitán</i>) egyéni felajánlása. A zenészek, valamint az ünnep előtti és utáni sámáni rítus költségeit közösségi hozzájárulásból fedezték.
Március		
Március Április	Nagyhét (változó időpont)	A misszionáriusok szállását és étkezését a templomszolgák és a katekéta biztosították.
Április		
Május	A Szent Kereszt feltalálásának ünnepe (május 3.) Anyák napja (május 10.) Tanárok napja (május 15.)	Imádkozás a templomban, körmenet. Az egyik templomszolga vacsorát, pálinkát biztosított a helyi zenekar tagjainak. Az apák felajánlása, apró ajándékok (pl. kendő, virágkoszorú). Az Iskolai Bizottság fedezte a tanároknak adott pulykát és egy karton sört. A szülők virágkoszorút adtak át nekik.
Június	Ballagás június első heteiben Apák napja (Június harmadik vasárnapja)	A szülők, az évfolyam keresztaja, és az egyéni keresztszülők fedezték a költségeket. Az anyák, gyerekek felajánlása: apró ajándék (pl. zapupe pálmából font táska, kalap, virágkoszorú)

	Szent Péter, a falu védőszentjének ünnepe (június 27-29.)	A három bíró egymás közt felosztva – 1996-ig hat, azóta három napon át – ételt és italt (húsleves, <i>tamal</i> , pálinka, kávé) adott a falu házukba érkező lakosainak, a más faluból jött vendégeknek, táncosoknak. Fedezték a katolikus pap és a mise, valamint a zenészek költségeit. (A falu bírónak egyéni szponzorációja.) A tűzijáték költségeit közösségi adakozásból biztosították.
Július		
Augusztus	Mária mennybevétele (augusztus 15.)	Imádkozás a templomban, körmenet. Az egyik templomszolga vacsorát, pálinkát adott a zenekar tagjainak.
Szeptember		
Október		
November	Halottak napja (<i>Xantolo</i>) (október 31. – november 2.)	November 2-án a tisztségviselők oltárt készítettek, majd egy sámán vezetésével a falu családjaitól gyűjtött ételt és italt felajánlották a falu közös halottjai számára – közösségi kooperáció.
December	A Guadalupei Szűzanya (<i>Tonantsi</i>) napja (december 12.) <i>Posada</i> ¹³⁴ (december 16-24.) Karácsony (<i>tlacatelilis</i>)	Körmenet. A <i>Virgenciták</i> egész éjjel táncoltak a Szűzanya szobra előtt. Az egyik templomszolga vacsorát, pálinkát biztosított a zenészeknek és táncosoknak. Családonkénti felajánlás. Imádkozás a templomban.

¹³⁴ A *Posada* során a menekülő és szállást kereső József és Mária történetét elevenítik fel, a karácsonyt megelőző kilenc napon keresztül. Mária és József faszobrát minden este más család házába viszik el a hívek,

A fenti ábrából látszik, hogy a közösségi ünnepek során felmerülő költségeket egyéni (családi) szponzoráció és közösségi hozzájárulás keretében fizették 1999-ben és 2002-ben.

Az egyénileg támogatók közé tartoztak a karnevál alatt szerepet kapó kapitányok és a karácsony előtti *posada* során ételt felajánló néhány család. A falu nyilvános katolikus ünnepei alatt pedig a helyi zenészek, a táncsoport és a misszionáriusok ételét a három templomszolga biztosította. Ezek az anyagi hozzájárulások azonban – bár jelentősek – korántsem veszélyeztették a családok anyagi biztonságát, nem igényeltek hosszú távú, több éves spórolást.

A legnagyobb anyagi befektetéssel járó tisztség kétségkívül a bíróé, amely folyamatos, egész éven át tartó hozzájárulást feltételezett. Január 1-én és január 16-i beiktatásakor ünnepet kellett rendeznie, *tamal*, kávé és pálinka felajánlásával. A hetenkénti közösségi munkák idején étellel és itallal kellett ellátnia a segítőit, az esti gyűlésekkor, hetente többször, pedig cigarettát, kávé és pálinkát kellett szétosztania köztük. Tisztségviselői (parancsnok, rendőrök) pedig nyilvánosan tiltakozhattak, ha nem ajánl fel, a szokásoknak megfelelően, ételt és italt. Munkaadójuknak tekintették, aki így fizetett a szolgálataikért. De a legnagyobb anyagi befektetéssel mégis a falu legnagyobb vigasságának, a védőszent ünnepének a szponzorálása járt. A bírónak 1996-ig hat napon keresztül (ekkor még minden bíróra két nap vendéglátás jutott), azóta három napon keresztül kell felváltva vendégül látniuk a falu lakosságának azt a részét, aki ekkor meglátogatja őket, az Öregek Tanácsának tagjait, a más falvakból jövő látogatókat és táncsoportokat (étel, pálinka, kávé). Ilyenkor főként a férfiak keresték fel őket. Emellett fizetniük kellett az ünnepen fellépő zenészeket is, így a más faluból érkező hagyományos „huaszték triót”, és 1996 óta (amióta van áram a faluban) egy járásbeli fiatalokból álló, *ranchero* zenét játszó zenekart is. Nekik kellett fedezniük a templom feldíszítésének és a szentek díszének a költségeit is. Az ünnepi fogyasztás biztosítására egy-egy bíró, a 2002-ben rendezett három napos ünnep alatt, akár 4-5 ezer pesót (400-500 USD) is elkölthetett, ha beleszámoljuk az általa termelt és az ételekhez felhasznált növények és állatok piaci árát is. Az éves költsége pedig ennek akár a duplájára is nőhetett, bár az évközbeli kiadások egy részét próbálták a saját maguk termelte növényekből fedezni, a segítőiknek adott alkohol egy részét pedig a pálinkában

ahol szimbolikusán szállást adnak nekik azon az éjjelen. A szent énekeket éneklő és a szobrokat elkísérő helyi hívek csoportját az adott család *tamallal* és *atolával* látja vendégül.

beszedett büntetésekből biztosították (lásd később).¹³⁵ Meg kell jegyezni, hogy egy napszámos napi 8 órai munkával 45-50 pesót keresett ekkor bér munkában. Ezt az összeget a bírók többsége csak sokévi spórolással, a gyermekei városi munka során szerzett fizetéséből, esetleg a gyerekek után járó állami támogatás segítségével, vagy kölcsönből tudta fedezni. Cserébe elismerést nyert, tagja lehetett az Öregek Tanácsának, és az esetek döntő többségében többet nem kellett tisztséget vállalnia.

A bírói tisztség tehát korántsem olyan egyszerű, mint azt gondolnánk. A „mindenkinek szenvednie kell” kifejezés pontosan írja le a helyiek viszonyulását hozzá. A közösség egyenlőség-elképzelésén alapuló, előírt és presszionált, kötelező és nagy presztízzsel járó állomás az életút során, ami azonban anyagilag megterhelte a családokat.

Pachiquitlánban a sokat tanulmányozott chamulai vagy zinacantáni rendszerrel szemben a legnagyobb anyagi hozzájárulást megkövetelő poszt nem önkéntes, és a túljelentkezés miatt nem „várólistás” alapon töltötték be (Cancian 1976). Ennek oka minden bizonnyal az idézett falvak helyzetében keresendő. Wasserstrom (1983) chiapasi etnohistóriai források felhasználásával mutatta be, hogy a részletesen kidolgozott vallási tisztségviselő-rendszer és az önkéntes fieszta-szponzoráció azokban az indián régiókban alakult ki, amelyek közel voltak az adott terület politikai és gazdasági központjához, és kukoricatermelőként, marhatenyésztőként vagy bér munkásként már a 20. század első harmadában, közepén kapcsolódni tudtak a regionális és nemzeti központokhoz, ezáltal társadalmilag is rétegzettebbek voltak.¹³⁶

A Pachiquitlánban élők számára ezek a gazdasági integrációs lehetőségek a 20. század utolsó évtizedéig nem voltak adottak. Valószínűleg ezért nem alakult ki egy máshol ismert rendszer, mely a vallási szponzorációt önkéntes alapon a tehetősebbekre ruházta volna át. Minden egészséges és házas felnőtt férfinak elvileg kötelessége volt elvállalni a bírói tisztséget, függetlenül a családja anyagi háttérétől. A bírói tisztséget 1996 és 2002 között betöltött férfiak esetében nem vettem észre, hogy a falu különösebb tekintettel lett volna arra, hogy kinek mekkora háza, földje van. A tisztséget az „egyenlőség-elv” alapján töltötték be. Ha azonban a falu lakossága ilyen arányban növekszik, akkor már most

¹³⁵ Interjú Juan Diego Hernández volt bíróval. Pachiquitla 2002. november 3.

¹³⁶ Ugyanakkor pont San Juan Chamula és San Lorenzo Zinacantán példája mutatja be jól, hogy a városhoz és a piachoz való közelség, a bér munka lehetőségek és a társadalmi különbségek növekedése nem feltétlenül okozzák az ünneprendszer elsekélyesedését vagy a korábbi rítusok vallási háttérének megváltozását.

látható, hogy egyre kevesebb ember fog eljutni a hierarchia tetejére, a bírói posztra, ami hamarosan a rendszer változását eredményezheti.¹³⁷

Az ünnepek alatt végzett rítusok, majd az étel felajánlása, rituális szétosztása és fogyasztása beleillik a tisztelet fogalma által kifejezett társadalmi és rituális gyakorlatokba. A bíró az egy év alatt nemcsak politikai, hanem – a helyi értelmezés szerint – vallási vezetője is volt a közösségnek. A bírók szakrális szerepét jelezte beiktatásuk szimbolikus módja is. Egyezségüket a faluval úgy szentesítették, hogy az Öregek Tanácsának ülésére elhívták őket, majd hosszas győzködés után, a jelenlévő sámántól elfogadták a nekik felkínált pálinkát. Ettől kezdve nem volt visszalépés, *paso atrás*, ahogy a helyiek azt spanyolul mondják, vagyis nem gondolhatta meg magát.

1999. január 16-án a járásközpontban a járási elnöktől megkapták a felhatalmazást jelképező hatalmi jelvényt, a „parancsnoki botot” (na. *kuatopil*, sp. *bastón de mando*), ami azt jelezte, hogy a mexikói állam elismerte őket a falu vezetőinek, illetve a falu és a mexikói közigazgatás közötti közvetítőként. Ezen az estén a régi tisztségviselők a falu bejáratánál nádból és virágokból egy szimbolikus, boltív alakú kaput készítettek. Ez ugyanolyan boltív volt, mint amit a halottak napi oltárok előtt felállítottak. A boltív összekötötte a földi és az égi világot, alatta pedig egy szakrális tér jött létre. Az új bírók és segítők petárdák durroztatásával jelezték, hogy visszatértek. A kaput és a faluhatárt jelképező boltíven kívül álltak meg, bent a régi tisztségviselők és a falu lakosai helyezkedtek el. Közöttük, a boltív alatt a sámánok meggyújtották a kopálfüstölőt, a gyertyákat. Az új bírókat rituálisan megtisztították, és kérték a természetfeletti lények segítségét. Ezután a sámánok félreálltak, a boltív alatt a régi tisztségviselők virágkoronát, virágfüzért, pálinkát és üdítőt adtak át az újaknak. Amint ők a boltív alatt áthaladtak, szimbolikusán átvették a falu irányítását. Innen szintén egy szakrális térbe, a falu kápolnájába mentek. Itt gyülekeztek az asszonyok és a gyerekek is. A kápolnában a katolikus egyházat képviselő katekéta köszöntötte őket, a sámánok és az új bírók pedig az oltár elé letérdelve imádkoztak, a bírók pedig meggyújtották azokat a gyertyákat is, amiket a sámánok a boltív alatt adtak át nekik. Ezt követően a katekéta vezetésével közösen imádkoztak, hogy a tisztségviselők jól lássák el a feladatukat. A bírók pedig utána elmondták, hogy mit szeretnének a falu érdekében tenni, majd megkezdték egy évig tartó

¹³⁷ A tisztségviselői rendszernek a társadalmi rétegződésre gyakorolt hatásáról, a kiegyenlítő és rétegződési modellekről – mely a mexikói antropológiai kutatások egyik fontos témájává vált – lásd pl. Wolf 1956; Cancian 1974; Greenberg 1981.

szponzorációs feladatukat, a kápolnában kekszet és kávé, a házuknál pedig *tamalt*, kávé és pálinkát kínáltak az oda érkezőknek.

A bírónak a falu egységét kellett képviselniük. Mind a helyi sámánok, mind a katolikus egyházat képviselő katekéta megáldja őket. Házoltárukon napról napra gyertyát gyújtottak, rendszeres időközönként elhívtak egy sámánt, hogy ott imádkozzon. A nyolcvanas évek második feléig az ő feladatuk volt, hogy rendkívüli szárazság idején összehívják a környék sámánjait, akik hétnapos esőkérő rítust tartottak a falu kápolnájában és a környező szent hegyek tetején.

Szent Péter ünnepe az év legfontosabb közösségi eseménye volt faluban. A halottak napja mellett ekkor tért vissza a legtöbb városban dolgozó, elvándorolt, hogy meglátogassa a rokonokat és kifejezze, hogy szimbolikusan részét képezi a közösségnek. A vigasságba sokan eljöttek a környező falvakból is, akiket a falu nevében szintén a bírónak kellett vendégül látniuk. Csak az ünnep első napján volt jelen a katolikus pap, aki délelőtt misét tartott a falu templomában, megtartotta az első áldozást, összeadta a házasulandókat, megkeresztelte az abban az évben született gyermekeket, megszentelte a felépített házakat, majd délután gyóntatott és utána visszatért a járásközpontba. Ilyenkor Szent Péter, Szent Pál, Krisztus és a Guadalupei Szűzanya faszobrát az oltár elé rakták, és folyamatosan gyertyák égtek előtte. A fiatal lányok (*virgencitas*), a falu férfiakból álló táncsoportja (*xochitini*) és a más falvakból érkezett táncosok napokon keresztül a templomban táncoltak a szentek szobrai előtt. Az ünnep alatti körmenetek során kihozták a kápolnából a szenteket, fejükre virágkoszorút tettek, és Szent Péter vezetésével végigvitték őket a falun. A körmenetben a falu vezetői mentek legelől. Megálltak a forrásnál, egy idős asszony vízbe merített virágzirommal nedvesítette át Szent Péter és Szent Pál faszobrát, hogy ne tikkadjanak el, adjanak esőt, és vigyázzanak a falubeliekre. Három éjszakán át tűzijátékot is rendeztek a szentek tiszteletére. Az elképzelés hasonló, mint a prehispán természetfeletti lényeknek rendezett rítusokon. A falubeliek ezzel a vendéglátással hálálták meg a szenteknek, hogy vigyáznak rájuk és támogatják őket.

A bírók számára ez az ünnep szimbolikusan a 20-30 évig tartó tisztségviselői munkájuk betetőzése. Ők voltak az ünnep házigazdái, akik vendégül látták a szenteket és a falu tagjait. Egy bíró megítélése egyaránt függött attól, hogy az állami közigazgatás előtt mennyire sikeresen képviselte a falu problémáit, illetve, hogy hogyan látta vendégül a meghívottakat a falu ünnepén. Ha valakit arról kérdeztem, hogy hogyan telt a bíróként eltöltött időszaka, feleletében általában azt emelte ki, amivel hozzájárult a falu fejlődéséhez az adott évben, illetve, hogy mennyit költött a védőszent ünnepére.

A tisztségviselői-rendszer tehát egy szolgálat, a falu és a természetfeletti lények felé irányuló tisztelet megadásának egy módja. Végigmenni a hierarchián, majd bíróként szponzorálni a védőszent ünnepét – a hagyományos pachiquitlai életút-modelleknek ez a csúcspontja, egy teljes élet tükre. Mivel az ünnep az egész családot érinti, ezért az a feleség és a gyerekek számára is elismerést jelent.

Pachiquitlában a tisztségviselői rendszer egy egalitáriánus ideológiának a kölcsönösséget és szétszétást kihangsúlyozó elveire épült. Ezek az alapelvek ágyazódtak bele a társadalmi és rituális gyakorlatokba egyaránt. Az életút során a közösség tagjai a kisebb tisztségekben csak munkájukkal segítették a közösséget. A más bírók által elvégzett rituális felajánlások, ünnepi szponzorációk hasznából – legyen az a rituális étel és italosztás, vagy a szentekkel kialakított harmónia – azonban ők is részesedtek. A kölcsönösség elvei alapján a bírói tisztségük alatt ezt viszonyozzák a közösségnek. Ebben az értelemben az egyén itt egy olyan szimbolikus közösségnek a része, amibe beletartozik mindenki, aki valaha élt, és jelenleg is él a faluban. A járás egyes falvaiban, pl. Ohuatipában 2002-ben még élt az a szokás, hogy a tisztségviselőket a falu temetőjében választották meg.

Pachiquitlában ezt az ideológiát fejezi ki az, hogy az új tisztségviselőket az Öregek Tanácsa november 3-án, közvetlenül a halottak napi ünnepség után jelöli ki. Az időpont kiválasztásában természetesen az is szerepet játszik, hogy ekkor még sokan a faluban vannak a Mexikóvárosban dolgozók közül, akiket tisztségre jelölhetnek.

De erre a szimbolikus folyamatosságra utal az a spanyol nyelvű ima is, amit Don Juan Diegótól hallottam 2002-ben a halottak napján, miközben hívta a halottak lelkeit.

„Bocsássatok meg mindannyian Ti lelkek, összegyűltünk, mert ez a szegény bíró szólt nekünk, hogy jöjjünk, és a szokásunk szerint ajánljuk fel nektek a tamalt, narancsot, banánt. Itt vannak a tamalok, mi itt ezen a földön ezt esszük, fogadjátok el Ti is. Amikor éltetek, együtt ittunk, most gyertek, hogy újra együtt ihassunk.

Ti bírói voltatok ennek a falunak, mi mindannyian így megyünk végig {az úton}, fogadjátok el azt, ami itt van, ne hagyjátok itt. Ne aggódjatok, itt a bíró még emlékszik rátok, mert Ti is betöltöttétek ezt a tisztséget. És egykor sokkal szebben csináltátok {a szokásokat}. Bocsássatok meg, ma már nem csináljuk olyan szépen. És bocsássatok meg a bírónak, hogy nem tudott sok dolgot tenni az asztalra, de itt van minden, amit szerzett. Ne aggódjatok, néhányan azt mondják, hogy már nem emlékeznek rátok, de én mindannyiótokra emlékezni fogok. Öregember Tikatipából, gyere, öreg Guencho

*Tepetlatipából, gyere, látogasd meg a családot, a feleségedet!*¹³⁸ *A fiaid már betöltötték a tisztségeket, gyere és látogasd meg őket! Ti {halottak} már betöltötték a tisztségeket, már szenvedtetek a faluért, most a fiatalok töltik be azokat. Gyertek az utcán, Guencho Tepeltipaneuából, Tonchi Tepeltipaneuából, gyertek az utcán, Juannal Tlasotzintlaneuából, gyertek!*¹³⁹ *Egykor velünk szemben álltatok és beszéltek hozzánk. Gyertek az utcán, komám Beto, Merino Tlatzintlaneuából, Beto Tatzintlaneuából, gyertek az utcán, Te szegény társam Reyes, gyere Chico Kaltekapából, Sabin Akankechpából, Juan Aguatzintlából, gyertek enni Cosma, Beni Tepetlaixcóból, nagybátyám Fernando, Eunacio Ueyikalkóból, jöjjetek mindannyian, mindannyiótokra emlékezem....*

(Hosszú felsorolás következik, mindazokat megemlíti, akiket ismert és eszébe jutottak.)

(Juan Diego Hernández, Pachiquitla, 2002)

9.3. Protestantizmus Pachiquitlánban

A modernizálódó mexikói indián közösségeket érő egyik legerősebb ideológiai hatást a 20. század második felében a protestantizmus, főként a pünkösdista felekezetek térhódítása jelentette.¹⁴⁰

Az Egyesült Államokban létrejött karizmatikus pünkösdista mozgalom az USA déli központjaiból először az ország periférikus, gazdaságilag fejletlenebb területeire, majd egy új vallási „ébredési mozgalom” keretében Latin-Amerika döntően katolikus országaiban

¹³⁸ A helyi szokásoknak megfelelően a faluban egy adott ember beazonosítása mindig a beceneve és annak a falurésznek az összekapcsolása alapján történik, ahol az illető lakik vagy lakott.

¹³⁹ Amint említettem, halottak napján a lelkek a temetőből elindulva mennek végig a falu utcáin, és jutnak el a nekik felajánlott áldozati ajándékokig. A helyiek körömvirág (*sempaxuchitl*) szirmaiból alakítanak ki számukra ösvényt a sírtól az oltárokig, hogy megtalálják az ajándékot.

¹⁴⁰ Különösen 1970-től figyelhető meg a mexikói protestáns lakosság nagyobb arányú növekedése. Amíg 1970-ben a lakosság 2,3%-a tekintette magát protestánsnak, addig 2000-ben már az öt évesnél idősebbek 8%-a. Bár ez még mindig jelentős kisebbségnek tekinthető az ország katolikus lakosságához képest, ne felejtsük el, hogy a népességrobbanás következtében a protestánsok száma harminc év alatt 5 millió 390 ezerrel nőtt. James Dow kvantitatív összehasonlító kutatásai azt mutatják, hogy az 1970-es évektől felgyorsuló protestáns terjeszkedés 1990-ig elsősorban nem a városi középosztály körében, hanem a marginális területeken nyert teret. 1970 és 1990 között a protestánsok száma leginkább Chiapas, Veracruz, Oaxaca, Tabasco és a Szövetségi Kerület (México D.F.) területén nőtt. Többségükben ezek olyan államok, ahol jelentős számú indián népesség él. Chiapasban és Oaxacában az indián lakosság aránya 22.1% illetve 40.1% volt 1990-ben, a protestáns vallásuk százalékos növekedése pedig 10 év alatt (1980 és 1990 között) rendkívül magas, 531.1% illetve 484.4% volt ezekben az államokban (Dow 2001:7-10).

Hasonló megállapításra jut Garma is. A statisztikai adatok összehasonlító vizsgálata alapján leírja, hogy az ország azon járásában, ahol az indián népesség aránya meghaladja a 70%-ot, vagyis amelyeket „indián járásoknak” tekintenek, az 5 éves és annál idősebb népesség körében a protestánsok számaránya eléri a 9.89%-ot (Garma 2001:60). A mexikói protestantizmus terjedéséről lásd Bastian 1994; Garma 1988; Dow–Sandstrom ed. 2001.

kezdeett terjeszkedni. Az első pünkösdisták gyülekezetei a 20. század első évtizedeiben alakultak meg Mexikóban. Igazi népszerűségük azonban az 1970-es évektől figyelhető meg. Főként az indiánok által lakott területeken, és a városi elszegényedett lakosság körében nyertek híveket maguknak, és vallási expanziójuk azóta is töretlenül folytatódik. A pünkösdisták – vagy ahogy Mexikóban sokan nevezik, a hallelúja – vallási közösségek elnevezése pünkösdre utal, amikor a tizenkét apostol először részesült a Szentlélekben, és olyan adományokat kaptak, mint a nyelveken szólás, vagy a csodás gyógyítás képessége. A pünkösdisták tanok szerint minden hívő részesülhet ezekben az adományokban, ha képes a Szentléleknek átadnia magát. Az aktívan térítő pünkösdisták tagjai morális kötelességüknek tekintik a vallási ébredési mozgalom elősegítését az egész világon. A katolikus és a történelmi protestáns egyházaknál jóval kevésbé hierarchizáltak és centralizáltak. A saját gyülekezet megteremtésének vágya és a vallási elkötelezettség sokukat arra sarkall, hogy a legtávolabbi, marginális területekre is eljussanak, ami egy sajátos dinamikát biztosít ezeknek a közösségeknek.

Xochiatipánban a protestáns felekezetek az 1970-es évekig nem jelentek meg. Az Instituto Lingüístico de Verano (*Summer School of Language*) tagjai sem jutottak el ide. Arroyo kutatásai szerint az 1970-es évek földfoglalásai, majd az azokat követő véres harcok Xochiatipánba begyűrűző hatása volt, hogy egyes falvakban, különösen Zacatlánban, a lakosság kis része áttért a protestáns hitre. Ennek elsősorban politikai okai voltak: a kivétel nélkül az állampárthoz (PRI) kötődő helyi katolikus földbirtokosokkal szemben az agrármozgalmak vezetői között a protestánsok által is támogatott Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional szerzett befolyást (Arroyo 1993:53). Ettől az időszaktól kezdve jelentek meg észak-amerikai prédikátorok a területen, és az 1990-es években már egy, az *Iglesia de Agua Viva* egyházhoz tartozó egyesült-államokbeli térítő évekig le is telepedett a járásközpontban. A protestáns térítési technika sajátossága, hogy az adott területen kiképeznek néhány prédikátort, összegyűjtik a híveket, majd a helyi prédikátorokra bízák őket, és továbbköltöznek olyan területekre, ahol az „ébredési mozgalom” még nem indult be.¹⁴¹

Az 1200 fős Pachiquitlánban 2002-ben mintegy negyvenöt-ötven fő tartozott két protestáns egyházhoz. Tíz család az Asamblea de Dios, négy család pedig a Camino Crucificado kisegyház tagja volt. Számuk egyre növekszik, ha figyelembe vesszük, hogy

¹⁴¹ Terepmunkám kezdetekor nekem is folyamatosan tudatosítanom kellett a járásban, hogy nem vagyok egy „hermano gringo”. Volt falu, ahol megérkezésem után egyből hozták a Bibliát és várták, hogy prédikáljak.

1996-ban csak két család nyolc tagja nem volt katolikus. Emellett nő a Pachiquitlából elvándorolt, városban dolgozó protestánsok száma is.

2002-ig a helyi protestánsok nem építettek maguknak templomot, hanem olyan magánházakban jöttek össze heti két-három alkalommal, amelynek egyik részét imahellyé alakították át. Az összejövetelek nem korlátozódtak kizárólag a falu tagjaira, olykor a közeli falvakból is érkeztek az esti imádkozásokra. Hétvégenként pedig távolabbi, esetleg a járason kívül eső városokban és falvakban (pl. Amolo, Huistipan, olykor Huejutla) gyűltek össze, ahol egy-egy karizmatikus lelkipásztor élt, és ahol nagy imahely vagy templom volt. Az istentiszteleteket spanyol nyelven tartották.

A protestáns áttérés egyik oka a katolikus papok hiánya, amiről már szoltam. Nekik sem idejük, sem erejük nem volt arra, hogy folyamatosan és személyesen foglalkozzanak az indián falvakban élő híveikkel. Pachiquitlán pedig folyamatos gondot jelentett a katekéták biztosítása. A protestáns térítők ezzel szemben maguk járták gyalog, lóháton a vidéket, személyesen látogatják meg az egyes családokat. Ahol sejtették, hogy valaki hajlandó áttérni, oda folyamatosan visszatérnek. Sokkal nagyobb hangsúlyt fektettek a személyes megtérésre, a vallási elkötelezettség fenntartására.

Az áttérések hátterében számos ok megfigyelhető. Az egyik elsőként áttért család egy gyógyulás hatására váltott egyházat. A családfő hallucinált, feltehetőleg valamilyen mentális betegségben szenvedett. A család rítusokat tartott, de az sem segített. Az orvos be akarta utalni Tampicóba a beteget, hogy vizsgálják ki egy szakintézetben. Ők azonban egy szomszéd faluban élő ismerős tanácsára elmentek Amolóba, ahol egy pünkösdistá prédikátor imádkozott érte. A férfi állítólag meggyógyult, majd az egész család áttért. Több megtérés-történetben a férj alkoholizmusa volt a fő ok, ami az egész családot sújtotta.

Roberto Mexikóvárosban dolgozott, és munkaadója hívta el egy közösségbe, abbahagyta az ivást, cigarettázást, majd az otthon maradt családtagokat is megtérítette, végül testvére is követte őt Mexikóvárosba és ő is áttért.

A protestáns kisegyházak Pachiquitlánban való megjelenése egyre nagyobb hatással van a falu életére. A kialakult kulturális diskurzusok fő kérdése, hogy az egyes felekezetek tagjai hogyan viszonyuljanak a közösség éthoszához, életmódjához, gazdasági stratégiáihoz és tisztségviselői-rendszerének sajátosságaihoz.

9.4. Protestantizmus és a tisztségviselői rendszer konfliktusa

A falu közösségi identitásának középpontjában egy vallási ideológia által is támogatott struktúra, a fent elemzett tisztségviselői rendszer található. Ez egy olyan korábbi hagyományra épül, amelyben a közösség minden tagja önellátó földműves és a „szokást” gyakorló katolikus volt. A *kostumbre* ebben az értelemben egy zárt, a természeti viszonyoknak kiszolgáltatott, önellátó közösség vallási rendszere, amely az egzisztenciális biztonságot – a munka mellett – a különböző természetfeletti lényekkel való kölcsönösség, tisztelet, valamint a sűrű szolidaritási hálók kiépítése által igyekszik megőrizni. Az ünnepbe fektetett pénz a helyi katolikusok számára nem pénzkidobás, hanem Isten és az emberek között közvetítő természetfeletti lények megvendégelésének, ünneplésének aktusa, hogy a jövő évi termést és az egzisztenciális biztonságot biztosítsák. A saját paradigmán belül tehát egy racionális lépés, és nem a pénz elherdálása. A távol dolgozók szintén ezeken az ünnepeken térnek vissza, hogy jelezzék a faluhoz tartozásukat.

A tisztségviselő rendszer egyik legfontosabb feladata ezért a nyilvános, katolikus szentekhez kötődő ünnepek megrendezése, a tisztségviselőknek pedig helyzetüktől függően munkával és pénzzel kell hozzájárulniuk a rendszer fenntartásához. Az ünnepek alatt ők felügyelik a rendet. Elöl mennek a körmenetekben, elsőként imádkoznak a templomban. Halottak napján ők készítik el a főtéren a közösségi oltárt, összegyűjtik a *tamalokat*, és felajánlják a pálinkát a halottaknak, majd közösen el is fogyasztják azt. Amint elemeztem, a bíró egyfajta vallási vezető is, aki a közösséget képviseli a természetfeletti lények előtt, és anyagilag is szponzorálja a védőszent ünnepét.

A protestantizmus megjelenése önkéntelenül is konfliktusokat eredményezett a faluban.

„*Mi az élő istenben hiszünk, ők pedig a szentjeik képeiben és szobraiban. De azok tönkremennek, eltörnek, semmi hatalmuk nincsen*” – jellemezte a helyzetet egy protestáns fiatal. A hívek bálványimádásnak tekintették a falu vallási ünnepeit és a körmeneteket. Tilos volt számukra a katolikus templomban való megjelenés, ami a közösségi ünnepek legfontosabb helyszíne. Ugyanígy tilos ünnepeken a tánc és az alkohol fogyasztása.

Protestáns szemszögből a katolikus ünnepek támogatása a bírók felhalmozott vagyonának, vagy az ünnepekhez hozzájárulók pénzének értelmetlen elherdálásáról szólt. Ha nem léteznek a szentek, akkor a számukra felajánlott ünnepek is felesleges bálványimádó szertartások. Az ünnep során „eltékozolt” időt pedig szintén munkával lehet

eltölteni. „*Minek annyi ünnepet rendezni, csak szórják a pénzt rá, berúgnak, így tisztelik a szentjeiket, ahelyett, hogy józan életet élnének és dolgoznának*” – hallottam a katolikus vallási ünnepek protestáns kritikáját a faluban.

A helyi protestánsok tehát vallási értelemben egyszerre kérdőjelezték meg a szentek kultuszát, illetve a sámánok rituális tevékenységét. Átalakították a természetfeletti lényekhez fűződő kapcsolat rendszerét, és a kölcsönösség fogalmát más értelemben használták. Ember és Isten között nem szükséges közvetítés, az isteni kegyelem és támogatás megkapása nem a rituális étel- és italfelajánlások függvénye. Elég az istenhez való folyamatos imádkozás, lelki odaadás, és a neki tetsző morális életvitel megvalósítása. Ugyanakkor az egyéni célok előtérbe állítása, a vállalkozói szellem, az anyagi felhalmozás és gazdagodás nem elítélendő, hanem éppen az isteni gondviselés jele.

A protestáns egyházak megjelenésével a faluközösséghez tartozás addig jóval egyértelműbb jegyei bizonytalanná váltak. Új és erős szimbolikus határokkal rendelkező csoportokat alkottak, a maguk vallási és morális előírásaival. Szoros kapcsolatot alakítottak ki más falvakban élő hasonló vallásúakkal, gyakorta találkoztak velük. A szolidaritási kapcsolatok is egyre nagyobb mértékben a vallási közösségbe tartozók között épültek ki, és azok a korábbi kapcsolatok, amelyek a komaság mentén szerveződtek, háttérbe szorultak az eltérő vallásúak között.

Ez a falun belüli elkülönülés és a vallási hovatartozás mentén történő besorolás az *hermano* (testvér) elnevezésben is kifejezésre jutott. A protestánsok között ez a bálványimádó katolikus vallással szembeni csoportba tartozás általános, kiségyháztól független kategóriája. A falubeli katolikusok azonban azt megbélyegző, pejoratív értelemben használták.

A katolikusok számára a legnagyobb probléma, hogy a protestáns áttérés folyamatában hogyan lehet a falu összetartó jellegét megőrizni? Egyáltalán lehetséges-e? Lehet-e egy protestáns férfit tisztségbe választani, amikor nem hisz a szentekben? Hogyan lehet ezt a problémát megoldani akkor, amikor a tisztségviselői-rendszerben való részvétel kötelező, és a falu teljes jogú tagjának – aki házhelyet és földet birtokolhat, gyerekeit a helyi iskolába járathatja – csak az tekinthető, aki betölti azokat? Egyáltalán hogyan lehet megakadályozni a további átkeresztelkedéseket?

Mexikóban a protestantizmus elterjedése éppen azokban az indián régiókban a legintenzívebb, ahol az önálló közösségekben megjelennek a megélhetés és felhalmozás egyéb, piaccgazdasághoz köthető mintái is, így a bér munka, és a falvak nyitottabbá válnak. Új életmód-minták jelennek meg, és a mindennapi gondolkodásba már bekerülnek olyan

elemek, amelyek a közösségi hagyományokat háttérbe szorítva, egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek az egyéni, családi modernizáció lehetőségére. Ebben az esetben a protestantizmus ideológiailag is támogatja ezt a váltást. Az áttérést ezért az is ösztönözheti a jövőben, hogy így ki lehet kerülni a katolikus ünnepek szponzorálásának kötelezettsége alól. Elképzelhető, hogy ez a politikai-vallási hierarchia megváltozásához vezethet. A vallási feladatok elkülönülhetnek a tisztségviselői rendszertől, és az megmarad egy profán intézménynek, a vallási ünnepek pedig az egyes felekezetek belügyei lesznek.

1998-ban a falu először választott meg egy alkoholproblémái miatt nem oly rég protestánsná lett bírót. Ő úgy oldotta meg a problémát, hogy visszatért a katolikus hitre – sőt, sajnos az ivásra is. Más protestánsokat 2002-ig csak kisebb tisztségekbe választottak. Az ő esetükben az a kompromisszum jött létre, hogy joguk van távol maradni a katolikus ünnepekről, de tisztségviselőként nyíltan nem bírálhatták azokat. A falubeliek megpróbálták egyfajta kompromisszumot kötni. A protestánsok a falu teljes jogú tagjainak számítottak, de erőszakosan nem téríthettek, és a falu nyilvános tereit nem vehették igénybe rítusaik során. Mivel gyakran rokonokról, közeli ismerősökről volt szó, ezért a falu igyekezett a közösség egységét fenntartani a vallási különbség ellenére, és a közösségi identitás kérdését a vallási elkötelezettség elé helyezni. Így például a protestáns férfiaknak is részt kellett venniük a katolikus ünnepekhez kötődő közösségi munkán, habár az ünnep vallási részén nem voltak jelen. Szemben a szomszédos Pocantlával, ahol a Jehova Tanúi megtagadták ezt, és ami miatt verekedés tört ki a faluban. A legtöbb család a védőszent ünnepén rendezett tűzijáték költségeihez is hozzájárult, habár az egy katolikus ünnephez kötődött. A viszony nem volt teljesen harmonikus, de nyílt összetűzésre sokáig nem került sor. 2001-ben azonban kirobbant az első nagyobb konfliktus.

9.5. „Mi nem akarunk protestáns templomot” – egy vallási konfliktus elemzése

Özvegy Doña Juanita a főtér közelében lakott édesapjával. Fia már több mint tizenöt éve, még fiatalon elköltözött a faluból és áttért a pünkösdisták hitre. Amíg csak látogatóba tért vissza a szüleihez, addig a faluban senki nem tiltakozott ellene. 1999-ben én is többször találkoztam vele, miközben az édesanyjánál ebédeltem. Kritizálta a helyiek tudatlanságát, és lelkesen beszélt hitéről, ami megváltoztatta az életét. 2001-ben azonban elhatározta, hogy végleg hazatér, és a közösség által egykor a szüleinek juttatott falubeli telkén felépíti a saját házát. Ez a telek közvetlenül a főtér oldalában, a katolikus kápolnával

szemben állt. A falu gyanította, hogy a ház egyben imaház is lesz, és végleges hazatérésével beindul egy erőteljes térítő mozgalom a faluban, vele nem lehet azt a kompromisszumot megkötni, mint más protestánsokkal. A katolikusok szervezkedni kezdtek, és a falu vezetőinek a döntését kérték. Közben a lelkipásztor gyorsan elkezdett építeni egy egyszerű, hagyományos házat a telken, remélve, hogy ha felépíti, a falu már semmit nem tud tenni. Már elkészült a házzal, oldalait náddal fedte be, felrakta a tetőt, növényeket ültetett mellé, és csak a ház sárral való betapasztása volt hátra.

Eusebio, a falu egyik volt katekétája így mesélte tovább a történetet:

...,Nem csinálhatja ezt! – ezt mondták az emberek. Mert a pásztor nem tisztelte a falut. Ő a mexikói törvények szerint akart eljárni, de mondták neki, hogy tisztelnie kell a falu belső törvényeit. Elment a faluból, és amikor befejezte a tanulmányait nem tért vissza. Most gyorsan vissza akart jönni, és fel akarta építeni a házat. És mondták az emberek, hogy ha valaki elmegy a városba, de itt marad a családja, vagy vissza akar jönni, akkor anyagilag együtt kell működnie. De a szülei sosem fizettek helyette. Mert abban az időben sok közösségi hozzájárulást adtunk, az utat, a világítást, az ivóvizet, a földbérletet, mindenki fizetett. Másrészt nem jött vissza dolgozni, nem volt tisztsége sem még.(...) Akkor a bíró azt parancsolta, hogy romboljuk le a házat. „Én parancsolok, senki más” – mondta a bíró. Akkor elküldte az embereket, akik már összeszerveződtek. Lerombolták a házat, és kiirtottak mindent, amit ez a prédikátor ültetett. Volt ott narancsfa, citromfa, virágok.(...) A prédikátor elment az agrárbírószákhoz. Ők hívták a comisariót. Ők elmentek {a comisario és néhány fiatal, aki beszélt spanyolul} és elmondták ott, hogy mi a belső törvény. Egyetlen embernek nincs joga, hogy szétszakítsa az egész falut. Itt a falu parancsol.

– Ez a férfi nem vett részt a közmunkán és nem fizetett semmit a falunak?¹⁴²

– Nem, nem akart fizetni. Ezért nem védi őt a belső törvény. Az édesanyja, hogyan mondjam, az is nagy lázadó. Mondja, hogy ő tisztel mindenkit a faluban. De például a kostumbréhez nem akar hozzájárulni. Halottak napján, amikor gyűjtik össze tamalokat, akkor ő sosem ad.¹⁴³ Azt mondja, nincs neki. „Nem adok azért, hogy azt felajánljátok a

¹⁴² A tanulmány írójának kérdései.

¹⁴³ Mint említettem, halottak napján a helyiek a templom előtt közösen állítanak oltárt és ajánlanak fel ételt és italt minden hazatérő léleknek, köztük a falu azon egykori lakóinak, akiknek már nem élnek rokonaik a faluban, vagy akikre már nem tudnak visszaemlékezni. Ehhez a rituális étel- és italajánláshoz a falu összes katolikus családja hozzájárul. Ez a már említett *kokolitzli*, amit korábban az adományokat házról házra járva és minden oltárnál imádkozva a sámánok gyűjtöttek össze. Ma már ez a bíró segítőinek a feladata.

halottaknak, mert azok úgysem jönnek már vissza”. Nem tisztel minket, mert nem hisz benne.

– Ez az asszony protestáns?

– Igen, protestáns. Ezért nem engedelmeskedik, és nincs benne tisztelet. Nem tiszteli a belső törvényt. Ezért van probléma. Mert ott nem egy házat akartak építeni, hanem egy templomot. Mi nem vagyunk protestánsok, ezért nem akarjuk, hogy ott egy templom legyen. Csak egy templom kell, nem kell több templom – mondták az emberek. Nehéz volt, szégyelltük nagyon magunkat, mert leromboltunk egy házat, amit ők építettek, és kitéptük a növényeket. (...) De ő nem tehetett semmit. Ha tiltakozott volna, akkor megfogjuk és bevisszük a börtönbe. Az volt a törvény, hogy le kell rombolni a házat, és ki kell irtani mindent a telken. Nem mondhattunk ellent a törvénynek. És miután leromboltuk a házat, elkezdtünk egy újat építeni a falunak. Gyorsan jöttek a kőművesek, hoztunk cementet, mások elmentek köveket keresni. Nagyon gyorsan. Négy nap alatt felépítettünk egy szobácskát. Most már csak a tetőt kell rárakni.” (Eusebio Hernández Bautista, Pachiquitla, 2002)

E rövid párbeszéd jól szemlélteti a konfliktus eredetét. A falu, ahol a lakosság döntő többség katolikus, próbálta megakadályozni a protestáns terjeszkedést, féltek, hogy a hazatérő férfi hamarosan gyülekezetet alapít a faluban. A korábban áttértekkel igyekeztek kompromisszumot kötni. A protestánsok 2002-ig csak magánházakban gyűltek össze, és sosem nyilvános helyeken. A katolikusok most attól féltek, hogy a falu központi helyén – a katolikus kápolnával szemben – épült lakóház valójában egy imaház lesz, ahol nyilvánosan tarthatták volna istentiszteleteiket, és agresszív térítésbe kezdhettek volna. Ez szimbolikusan is kettéosztotta volna a teret. Nem csupán pusztá rivalizálás volt e mögött, hanem a katolikusok rituális félelme attól, hogy a protestáns templom felépítése veszélyezteti a természetfeletti lények jóindulatát.

A ház lerombolását megalapozó érvrendszerük alapja az volt, hogy a falunak létezik egy belső törvénye. Ez lehet, hogy nem egyezik a mexikói polgári törvénykönyvnek a tulajdon szentségéről szóló törvényeivel, de mindezt a falu belső, szokásjogon alapuló törvényei felülírják. E szerint csak az lehet tagja a falunak, és csak az építheti fel ott a házat, aki közmunkával és pénzzel folyamatosan hozzájárult az utóbbi tíz év falut érintő infrastrukturális beruházásaihoz (áram bevezetése, közösségi házak építése, a hegyoldal támfalakkal való megerősítése a földcsuszamlás ellen, az ivóvíz felvezetése a távoli folyó mellől). Emellett részt vett a hetenkénti közmunkában, vagy bírságot fizetve kiváltotta

magát, illetve tisztségeket vállalt a közösségben. Mindezt meg akarták fizettetni a férfival, azonban egy rendkívül nagy összeget mondtak. Az érvrendszerük központjába nem a protestánsok kiűzése, hanem a falu belső törvényeinek betartása, az egyenlőség elve került, és miután a férfi nem fizetett, ezzel legitimálták a föld kisajátítását.

A falu nem vitte az ügyet állami bíróság elé, mert azt gondolta, hogy ebben az ügyben a helyi bírónak van joga dönteni, akit ebben az Általános Gyűlés és az Öregek Tanácsa is támogatott. Ő pedig elrendelte a ház lebontását. A telket pedig egy szimbolikus térfoglalás keretében kisajátították a közösség javára, és gyorsan felépítettek oda egy kőépületet, amit tanári szállásként akartak majd használni.

A férfi, bár perre ment – amely utolsó, 2002-es ottlétemkor még tartott –, de az eset után elhagyta a falut. Ahogy az idézetből és az ügygel kapcsolatos többi riportból kiderült, mint annyi esetben, itt is mindkét oldal a tisztelet (*tlaltepanitalistli*) fogalmába próbálta belesűríteni azt a morális szabályrendszert, ami az ő igazát bizonyította. A katolikusok számára ez a természetfeletti lények tiszteletét, valamint a falu jogszokásának az elismerését jelentette. A protestáns prédikátor családja számára a szabad vallásgyakorlás és a tulajdon szentségét, illetve az állami intézmények felsőbbrendűségét a helyi tisztségviselői rendszerrel szemben.

10. Elvándorlás az ezredfordulón

10.1. Akik elmennek

A Pachiquitlából történő gazdasági elvándorlásnak három fő típusa figyelhető meg:

1. Folyamatos, néhány évig, olykor hosszabb ideig tartó munkavállalás mexikói nagyvárosokban, a faluba való visszatérés reményét fenntartva, vagy a kapcsolatokat teljesen megszakítva. Ebbe a típusba leginkább olyan fiatal férfiak és nők tartoztak, akik még függetlenek voltak. A fiúk még apjuk földjén segítettek, de nem rendelkeztek önálló földterülettel, a lányok pedig hajadonok voltak. A falutól távol töltött idő hosszát a munkavállalás lehetősége, az idegen környezetbe való beilleszkedés, a lokalitás megteremtésének sikeressége és az egyéni sors befolyásolta.

2. Időszakos, néhány hónapig tartó munka mexikói nagyvárosokban, elsősorban azokban a téli, tavaszi időszakokban, amikor a földművelési munkák kevésbé intenzívek, és a család nélkülözni tudja a munkaerőt. Ide azok a jórészt házas, gyermekkel rendelkező fiatal és középkorú, spanyolul beszélő férfiak tartoztak, akik a család vagyoni helyzetének jobbítása miatt vállalkoztak az útra. Ők leginkább január és május között voltak távol, vagyis az esős évszakbeli kukorica aratása és a száraz évszakbeli elvetése után indultak útnak, és az esős évszakbeli kukoricaföld májusi előkészítése előtt tértek vissza. Gyakran olyan kapcsolathálók mentén találtak munkát, amiket már egy korábbi, hosszabb idejű ottlét során alakítottak ki. Az új lehetőségek megismerését 2002-ben már segítette a falu egyetlen napdetektoros telefonja is.¹⁴⁴ Ezen keresztül történt a kapcsolattartás, így üzentek a városban lakók a munkalehetőségekről, vagy a migrációs tapasztalatokkal rendelkezők a telefon segítségével érdeklődtek korábbi munkaadóiknál.

Ők sokkal jobban kötődtek a faluhoz, saját parcellájuk volt, betagozódtak a tisztségviselői rendszerbe, gyermekeik a helyi óvodába vagy iskolába jártak. Helyi szóhasználattal „rajta voltak a listán”, vagyis a falu teljes jogú lakosaiként tartották számon, és bevonták őket a falu ügyeibe. Az időszakos városi életre ebben az esetben akkor került sor, ha a férfinak az adott évben nem volt folyamatos jelenlétet megkövetelő tisztsége a közösségben, és családi segítséggel meg tudta oldani földje művelését. Ekkor a

család csak ritkán követte a családfőt, aki a munkaadó által biztosított szálláson lakott, esetleg szobát bérelt, vagy a korábban elvándorolt falubeli rokonoknál, ismerősöknél húzódott meg.

3. Egy-három hónapos mezőgazdasági bér munka Mexikó északabbra fekvő államaiban, szervezett munkástoborzás keretében.

E típusba a mezőgazdasági idénymunkán dolgozók tartoztak. Őket munkaközvetítők toborozták és szállították északra, Jalisco, Tamaulipas és San Luis de Potosí államokban található földekre gyümölcsöt, zöldséget szedni. Ezek a szakképzettséget nem igénylő, csak rövid ideig tartó idénymunkák olyan nagyüzemi, gyakran öntözéses gazdálkodással művelt területeken történtek, ahol a növények leszedése idején munkaerőhiány volt. E munkákra a faluból kevesen, évente 5-10 férfi vállalkozott. Leginkább olyan 25 év feletti, középkorú férfiak jelentkeztek, akik nem akarták vállalni a városi léttel járó kockázatokat.

A Mexikóvárosba elvándorolt férfiak esetében a leggyakoribb munkahelyek a gyárak, építkezések, a baromfifeldolgozó üzemek és a csirke árusítása (*pollerías*) volt, illetve teherhordóként és eladóként alkalmazták őket a mexikóvárosi – főként a második gazdasághoz tartozó – piacokon. A lányok leginkább közép- vagy felsőosztálybeli mesztic családokhoz szegődtek el szolgálónak. A „cselédors” előnye volt, hogy a családok különálló – gyakran a tetőn, a mosókonyha mellett kialakított – szobát, valamint ételmezt, sőt ruhát is biztosítottak a „*muchacha*”-nak, és heti hat nap munka után vasárnap kimenőt kaptak. A háziasszonnyal (*dueña*) kialakított jó kapcsolat esetében a szolgálók olykor évtizedekig hozzáköthették sorsukat a családehoz, az egyedülálló lányok pedig akár magukkal vihatték a házasságon belül vagy azon kívül született gyermekeiket is. Ha teljes családok keltek útra, akkor az asszony általában az albérletben maradt, főzött, és a gyermekeket nevelte, amíg a férfi dolgozott.

A riportokból kiderült, hogy az első elvándorlók az 1980-as évek elején, a Xochiatipánt Huejutlával összekötő földút megépítése után indultak útnak, de az elvándorlás az 1990-es évek elejéig csupán szórványos maradt. Ekkorra kezdtek kiépülni azok a migrációs láncok és információs csatornák, amelyek tovább ösztönözték az elvándorlást. Emellett az általános iskola felső tagozatának helyi megjelenésével – ahol már kizárólag spanyolul oktattak – ekkorra nőtt fel az a spanyolul viszonylag megfelelően beszélő fiatal generáció, amely a korábban elvándoroltak információs kapcsolatait felhasználva könnyebben

¹⁴⁴ A falu telefonja az egyik boltban található, és általában napsütésben működik. A városi telefonálás elég körülményes, mivel először a boltossal kell beszélni. Ő üzen a megadott személyért, akit majd újra felhív a városban lakó ismerős.

teremtette meg a városban élés alapvető feltételeit (szállás, munkahely). Az 1994-es gazdasági krízis miatt többen visszajöttek a faluba, és a krízis elmúltával, 1997-től gyorsult fel újra – addig sosem látott mértékben – az elvándorlás. Ezt az új hullámot már az is elősegítette, hogy megépült a földút a faluhoz, bevezették az áramot, és megjelentek a televíziók is.

1996-tól az egészségügyi központ nyilvántartásai lehetőséget adnak a részletesebb elemzésre is. A lenti adatsor Pachiquitla népességének alakulását mutatja 1996 decembere és 2002 februárja között.

Pachiquitla állandó népessége (1996. december – 2002. március)¹⁴⁵

1996 (december)	1159
1998 (március)	1196
1999 (február)	1236
2002 (március)	1218

A falu növekedésének folyamata 1999-től radikálisan megváltozott. Erre utal, hogy 2002 februárjában az állandó lakosság létszáma 1218 fő volt, tehát 3 év alatt 18 fővel csökkent. E csökkenés legfontosabb okát mindenképpen az elvándorlás felgyorsulásában kereshetjük.

A több évig tartó migrációt vizsgálva kiderül, hogy két egymást követő adatfelvétel, 1999 decembere és 2002 márciusa közötti időszakban – vagyis 28 hónap leforgása alatt – a felmérés szerint 87-en mentek el a faluból.¹⁴⁶ Az adott időszak alatt elvándoroltak nemek szerinti aránya közel hasonló volt, 45 nő és 42 férfi hagyta el a falut. Az elvándoroltak 86 esetben Mexikóvárosba vagy a Szövetségi Körzetbe (Distrito Federal), 1 esetben pedig Guadalajarába mentek. Az útra keltek életkorának vizsgálata szintén rámutat néhány jellemző tényre. (Mivel az elindulás pontos dátumát nem lehetett megállapítani, ezért

¹⁴⁵ Forrás: *Censo poblacional de la comunidad de Pachiquitla 1996, 1998, 1999, 2002*. Egészségügyi központ, Pachiquitla, kézirat.

¹⁴⁶ Forrás: 2001-ben az egészségügyi alkalmazottak végigjárták a falu házait, és az 1999-es népszámlálási adatok alapján ellenőrizték, hogy ki tartózkodik a faluban, és jelölték az elvándoroltakat is. Ez alapján vették fel – 2002. márciusi befejezéssel – a 2001-es cenzust. Mivel a census tartalmazta az elvándoroltak életkorát, családi állapotát és a velük ment gyerekeket is, ezért lehetőségem nyílt annak elemzésére. Az alábbi adatokat ennek alapján közlöm.

középértékként 2001 júliusát tekintetem viszonyítási pontnak az életkor viszonylagos meghatározásánál.)

Pachiquitlából 1999 decembere és 2002 márciusa között elvándorolt, több mint egy évre a falun kívül munkát vállalók életkor szerinti bontása (megközelítőleges adatok).

Életkor	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
Fő	0	2	2	3	1	0	1	0	0	2	0	1	0	3	2	4	12	10	6	5

Életkor	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	34	39	60
Fő	0	2	2	3	1	0	1	0	0	2	0	1	0	3	2

A fenti felmérés életkori elemzéséből kiderül, hogy 2001-ben a 86 elvándoroltból 61 személy tizennégy és huszonnégy éves kor közötti volt. Közülük csupán tízen voltak házások, a többiek függetlenül indultak útnak.

A tíz elvándorolt házaspár közül hét párnál mind a férfi, mind a nő húsz és harminc év között volt, három párnál valamelyik vagy mindkét házaspár idősebb volt harminc évesnél. A családok közül csak öt család döntött úgy, hogy gyermekeit is magával viszi. Egy házaspárnak még nem volt gyermeke az elvándorlás idején. Négy esetben a gyermekek a nagyszülőkre vagy a testvérekre bízva a faluban maradtak, ahol az oktatás és az orvosi ellátás biztosítva volt számára, az élelmet pedig a szülők által küldött pénzből fedezték.

A falu túlnépesedéséből, a földhiányból és a megélhetésből adódó problémákra 2002-ben már a több éves migrációs munka, vagy a teljes elköltözés volt az elsődleges válasz a fiatalok körében. Azonban a városban dolgozó, és az ünnepre hazatérő fiatalokkal készített riportokból kiderült, hogy a migrációnak nem csak ez volt az oka. Az egyéni döntéshez hozzájárult a kalandvágy, a bér munkából szerzett pénz ígérete, az új életforma, a nagyobb szabadság megtapasztalásának lehetősége. A lányok pedig olyan önálló életre és független fizetésre tehettek szert, amire a faluban nem nyílt lehetőségük.

Jellemző, hogy az elvándorlók többsége már befejezte az iskola felső tagozatát, mivel a már említett PROGRESA az anyagi támogatást az iskolai oktatásban való részvételhez

kötötte.¹⁴⁷ A fiatalok közötti elvándorlás rendkívüli mértékéről saját magam is meggyőződhettem. 1999 júniusában felkértek, hogy legyek az akkor végzős, felső tagozatos iskolások búcsúztatásán a ballagók keresztapja (*padrino de la generación*), aki anyagilag is támogatja az ünnepséget. A tizenhét végzősből 1999 augusztusában már csak tízen voltak a faluban, nyolc fő a ballagást követő két hónap alatt elment Mexikóvárosba dolgozni. 2002-ben közülük csak négy fiatalot találtam Pachiquitlánban. Míg 1998-ban a falu főtere esténként tele volt tizenöt-tizenhét éves kosárlabdázó fiatalokkal, 2002-ben már csak apró gyerekek játszottak a téren.

A fiatalok körében az elvándorlás egy önmagát gerjesztő folyamattá vált. Az általam megkérdezettek közül senki nem vágott útnak egyedül, mindenki a már előtte elvándorolt rokonok, barátok, ismerősök kapcsolatait, térbeli és kulturális ismereteit, információit használta fel. Erre utaltak a helyiek, amikor tömören csak annyit válaszoltak: „*me llevaron*”, vagyis „engem elvittek”. A fiatalok elvándorlásának legalkalmasabb időpontja az iskolai ballagást, a falu védőszentjének ünnepét, a halottak napját vagy a karácsonyt követő időszak volt. A városban dolgozó rokonok, barátok, komák ekkor érkeztek haza rövid időre. Az ünnepeken való jelenlétükkel a hazatérők megerősítették, hogy bár máshol dolgoznak, a falu tagjainak tekintik továbbra is magukat, és igyekeznek fenntartani a visszatérés esélyét. Nagyon jellemző, hogy a „városi ruhában” hazaérkező lányok nyomban átöltöztek. A cipőt, farmert és pólót átcserezték a helyi divatra, a helybéli fiatal és középkorú nők által hordott színes, virágmintás egybeszabott ruhára és műanyag szandálra.

Az ünnepek után a városba visszaindulva már gyakran egy, a várost és az odavezető utat nem ismerő fiatalabb testvérrel, rokonnal, barátal indultak el. 2002-ben egy ismerősöm lánya a ballagásra hazatért keresztanyjával indult útnak Mexikóvárosba, az apja 200 pesót (20 USD) tudott neki adni az útra. Csak az útiköltség 154 pesóba került. Gyakran a városban dolgozó ismerősök kölcsönözték a fiataloknak az elinduláshoz szükséges pénzt is. Az újakat rövid időre befogadták az albérletükbe, megmutatták nekik a városrészt, ahol laknak, a tömegközlekedési eszközök útvonalait, amelyeken hazajuthattak. Saját kapcsolataikat használták fel, hogy az újonnan jött minél hamarabb munkát találjon. Aki „elvitte valakit”, az a falubeli rokonok előtt felelősséget is vállalt arra, hogy az első időszakban vigyázni fog rá. Ebből a szempontból a legkönnyebb helyzete azoknak a lányoknak volt, akik szolgálónak álltak, és a kevés fizetés mellett egyből „kosztot és kvártélyt” kaptak.

¹⁴⁷ A PROGRESA kéthavonta nyújt támogatást a családoknak. Egy gyermek után megközelítőleg 300 pesót kaptak a helyiek. Ez hét-nyolc napi munkabérnek felelt meg a faluban.

Számos rémtörténet kering a faluban arról, hogy valaki Mexikóvárosban elszakadt az ismerőseitől, elveszett, elfogyott a kevés pénze vagy kirabolták, éhesen az utcákon bolyongott és kétségbeesetten kereste rokonait a külső kerületekkel együtt ma már körülbelül 23 milliós metropoliszban. Ezekben a történetekben mindig kirajzolódik a lokalitás megteremtésének, és az átfogó szolidaritási hálók meglétének falubeli tapasztalata, és a városi élet idegensége közötti ellentét.

„Itt {Pachiquitlánban} senki nem hal éhen. Ha nincs pénzed, akkor is mindig van, aki ad neked egy tortillalepényt és segít. Itt vannak a rokonok, a komák, itt mindenki ismer mindenkit, és mi tiszteljük egymást. A város nem ilyen. Ha nincs pénzed és ismerősöd, még egy tacót¹⁴⁸ sem kapsz, akár éhen is halhatsz.” (Pablo Hernández Hernández, Pachiquitla, 1999)

Pablo 1996-ban indult útnak. A megérkezést követő napok egyikén véletlenül rossz buszra szállt fel, eltévedt, három napig bolyongott pénz nélkül a városban, mire egy asszony segítségével megtalálta az egyik rokonát.

A migrációs lét egyszerre jelentette az új élmények megismerését, a pénzkereset és egy kevés tőke összegyűjtésének reményét, ugyanakkor egy perifériális társadalmi helyzet megtapasztalását is. Ez a kiszolgáltatottság gyakran csak a faluba való visszatéréssel volt feloldható, ahol viszont a városban szerzett tudás és pénz nyújtott lehetőségeket.

Egy másik, a migráció veszélyeit taglaló rémtörténet arról szólt, hogy ha valaki rossz társaságba keveredik, megölik, hirtelen meghal, és a rokonoknak nincs pénzük hazahozni a holttestet, akkor a falutól távol az állam elhamvasztatja. Ez azonban a falutól való szimbolikus elszakadást is jelenti. A halottnak nincs itt a sírja, így halottak napján sem tudnak a rokonok oltárt állítani neki a temetőben, és visszahívni a lelkét.¹⁴⁹

A városba indulás előtt sokan megkeresik a falu sámánjait. Pablo, az előbb idézet fiatal, az időszakos migrációs munkái előtt elment az apósához. Ő tisztítórítust végzett el, és kérte a szenteket, hogy ne érje őt kár a városban, találjon munkát magának, és térjen vissza a családjához. Majd a távollét időszaka alatt is imádkozott érte a házioltárnál.

¹⁴⁸ A *taco* nevű mexikói étel tortillalepényre rakott húsból, mártásból és zöldségekből áll.

¹⁴⁹ Többször éltem át megrázó pillanatokat a xochiatipáni piacon. Idős férfiak jöttek oda hozzám, és kérték, hogy ha visszamegyek Mexikóvárosba, és esetleg találkozom a fiukkal – akiről a nevén és esetleg a városrészen kívül, ahol feltehetően lakott, semmi mást nem tudtak mondani – akkor mondjam meg neki, hogy hazavárják.

Az elvándorlás célállomását a korábban kiépült migrációs lánc iránya, illetve a munkalehetőségek szabták meg. A pachiquitlai elvándoroltak döntő többsége a Szövetségi Kerületbe (Distrito Federal), vagy közvetlenül Mexikóvárosba, főként annak Naucalpán városrészébe tart, ahol a „kapcsolati és szolidaritási tőke” kiaknázható volt. Csak néhány esetben vált célállomássá Gaudalajara vagy Tampico, ezek azonban nem generáltak nagyobb létszámú elvándorlást.

Az Egyesült Államok felé irányuló elvándorlás sem az adott járásra, sem a falura nem jellemző még. Az ottani lehetőségekről és a mexikóihoz képest jóval nagyobb fizetésekről számtalan elbeszélés kering a faluban, de eddig még senki sem vágott útnak. A falubelieknek nincsenek konkrét ismereteik a legális vagy illegális határátlépésről. Emellett senkinek nincs annyi pénze, hogy megfizesse a határig az útiköltséget (kb. 200 dollár), illetve az illegális határátlépésben segítők (spanyol gúnynevükön *coyote* vagy *pollero*) költségeit (1000-2000 dollár). A televízió megjelenése óta a helybélieket elriasztják azok a mexikói televíziós csatornák híreiben szinte naponta bemutatott jelenetek is, amelyek az illegális határátkelés veszélyeiről, valamint az átjutott mexikóiakat ért diszkriminációról tudósítanak. Ezek esetében figyeltem meg leginkább, hogy a lokális és etnikai identitást a hírek hatására felülírja a nemzeti identitás kihangsúlyozása. „Az Egyesült Államokban a gringók bántanak minket, mexikóiakat” – hallottam a felháborodást egy közös tévézés közben 2002-ben.

10.2. A rituális rokonság szerepe és változása

Pachiquitlában a komaság rendszere a biztonság és a kapcsolatok megteremtésének egyik legfontosabb eszköze. A sok gyermek ilyen értelemben is tőkét jelent, ami segíti a családokat a minél szélesebb kapcsolati hálózatok kiépítésében. Egy falubeli családban általában 4-6 gyermek nő fel. A gyermekek körül így létrejön egy szolidaritási háló. Amikor erről kérdeztem az egyik fiataalt, akkor a homokba egy kört rajzolt, saját magát a kör közepébe helyezte, majd a kör vonalán jelölte be, hogy milyen keresztszülei vannak. Ugyanakkor a keresztszülők is szövetséget kötnek, kölcsönösen segítenek a földművelési munkák elvégzésében, nagyobb bizalommal kölcsönöznek pénzt, terményt egymásnak kritikus helyzetekben.

A komasági kapcsolatok létrehozásának legfontosabb alkalmai a gyermekek átmeneti rítusai, amelyek ma már katolikus és profán ünnepekhez is kötődhetnek. A legfontosabb komasági kapcsolatok a keresztelesek alkalmával, a pap jelenlétében köthetők. A falu

védőszentjének ünnepén tartott tömeges keresztelkedésekkor a keresztszülők tartják kezükben a megkeresztelt gyermeket. Általában ez a legtartósabb és legnagyobb kötelezettséggel járó kapocs, a keresztszülő kötelezi magát, hogy a gyermeket az élete során támogatja, ha a szülőket valamilyen baj érné, vagy képtelenek gondját viselni a gyermeknek. A katolikus átmeneti rítusok mellett (keresztelés, első áldozás, házasságkötések), ma már lehetőség van megkötésükre a gyermekek óvodából, az általános iskola alsó és felső tagozatából való ballagásakor is. Emellett néhány krízishelyzet is lehetőséget ad a komasági kapcsolatok létrehozására, például, ha betegség esetén valaki támogatja a rítusokhoz szükséges tárgyak, ételek alapanyagainak megvételét, a rituális gyógyítás költségeit vagy a beteg kórházi kezelésével kapcsolatos kiadásokat.

A rituális rokonság megkötésének módja, hogy a szülők meglátogatják a felkérteket, a férj pálinkát és sört, a feleség pedig *tamalt* visz a családnak, majd elmondják, hogy miért jöttek. Az étel és az ital elfogadása, majd egy részének közös elfogyasztása jelzi, hogy azok eleget tesznek a felkérésnek. Ezután a felkértek apró ajándékot vesznek a piacon, ajándékozhatnak ünneplő ruhát, hozzájárulhatnak az ünnepi étel elkészítéséhez, vagy anyagilag támogatják a gyógyítást. A kapcsolatba kerülők számos módon kifejezik kötődésüket. Ennek legnyilvánvalóbb formája, hogy a szülők a kapcsolatok formalizálása után következetesen komának (*compadre*) és komaasszonynak (*commadre*) szólítják egymást, a gyermek és új rokona közötti kapcsolatot pedig a keresztyerek (*ahijado/a*) és a keresztszülő (*padrino, madrina*) megszólítás jelzi. A komasági szövetségeket időről időre nyilvánosan is megerősítik. Ilyen alkalmak közé tartozhatnak a heti piacnapok, a vasárnapi ünnepnapok, a katolikus szentek ünnepei, vagy a munka utáni beszélgetések, amikor férfiak együtt isznak pálinkát. Az asszonyok esetében ezt a gesztust az étel felkínálása jelzi. Ez az esti látogatások vagy találkozások alkalmával bármikor megtörténhet, de különösen fontos, hogy halottak napja alkalmából a keresztyerekkel *tamalt* küldjenek a másik családnak.

A komaság megkötése biztonságot és új lehetőségeket magában rejtő stratégia, aminek számos hagyományos módja ismert. A komák lehetnek távolabbi rokonok, lehet a gyermekkori barátság folytatásának nyilvános jelzése, vagy ösztönözheti az a vágy is, hogy valakivel a korábbinál szorosabb kapcsolatot létesítsenek. A falut behálózzák a nyilvánosan számon tartott komasági kapcsolatok, melyek gyakran szorosabb szövetségeket jelentenek, mint a közvetlen rokonokkal kialakítottak. Helyettesíthetik az elromlott rokonsági kapcsolatokat, aminek oka lehet például a föld öröklése miatti probléma, anyagi konfliktusok vagy a családok körében felbukkanó boszorkányság vádak

is. E kapcsolatok fontosságát jelzi, hogy faluban általam gyűjtött történetekben a koma az, aki figyelmezteti társát, ha megcsalja a felesége, vagy ha valaki ártani akar neki.

A kölcsönös bizalmon alapuló komasági kapcsolatoknak fontos szerepük volt a munkaerő biztosításában. Különösen az esős évszak elején volt a családoknak szükségük munkaerőre, amikor az irtásos-égetéses gazdálkodás jellege miatt néhány héten belül ki kellett alakítani egy parcellát az erdőből, majd be kellett vetni, hogy az első esők idején már a földben legyenek a kukoricamagok. De a kukorica kétszeri-háromszori gazolását is egyszerre végezték a helyiek, ami nem várhatott sokat. Igyekeztek a család tagjai és barátok részvételével kalákában elvégezni a munkát (*mano vuelta*), hogy megspórolják a bér munkásoknak fizetendő összeget. Az elvándorlás miatt sok család csonka, és éppen a fiatal, még apjuk földjén dolgozó fiúk mentek el. A közös nagy munkák idején egyre nehezebb volt bér munkásokat találni. 1996-ban még 12–15 peso (kb. 1.2–1.5 USD) volt egy bér munkás napi keresete, ez 1999-ben már 20-25 pesóra nőtt, 2002-es otlétemkor pedig már 40-45, sőt, esetenként 50 pesót is fizettek ezekben az időszakokban. Az összeg emelkedéséhez hozzájárult, hogy sokan mexikóvárosi fizetésük egy részét hazaküldték, hogy abból fedezzék a föld művelésének költségeit.

Ebben a helyzetben nagyobb lehetőségük volt kalákát alakítani azoknak a családoknak, akik a faluban kiterjedt komasági kapcsolatokkal rendelkeztek, és azokat folyamatosan ápták. A kukorica vetése előtt a kalákák szervezése volt az egyik legfontosabb téma a férfiak között, keresték az ismerőseiket, és próbáltak hat-tíz főből álló csapatokat kialakítani. A kaláka során mindig az a család biztosította az ételt és italt, akinek a földjén dolgoztak.

A komasági kapcsolatok másik tradicionális módja, hogy a környező falvakból vagy a járásközpontból választottak maguknak egy-két komát a családok. Ezek a kapcsolatok biztosították, hogy ha bemegy valaki a járásközpont piacára, akkor a hegyek között gyalogolva, a kaptatókat járva, útközben meg tudjon pihenni, és el tudjon beszélgetni a közbeeső falvakban, vagy tudjon hol aludni. A szerdai piacnapon megteltek a piac melletti járdák, kocsmák, ahol szintén találkozhattak az ismerősök, és hírt kaptak a más falvakban történt eseményekről, pletykákról is. A védőszentek ünnepein kölcsönösen meglátogathatták egymást.

A rituális rokonság harmadik módja a hatalmi kapcsolatok jellegéből adódott. Mexikószerte a kapcsolati hálók és klientúrák kiépítésének történetileg kialakult módját jelentik a komasági kapcsolatok. Részben ezeken alapulnak azok a kölcsönös szívességi rendszerek, amelyek segítik a problémák elintézését, információ, munkahely, pénz, szavazatok, stb.

szerzését. Ezek a hierarchikus kapcsolati hálók az állam elnökétől – természetesen sok közvetítőn keresztül – egészen az indián falvakig leérhetnek. Xochiatipánban a *caciquismo* időszaka alatt a helyi mesztic elit számára ezek a kapcsolatok biztosították a regionális gazdasági és politikai elitcsoportokhoz való kötődésüket, és e modell szerint igyekeztek fenntartani gazdasági és politikai befolyásukat az indián közösségekben is. Főként a falvak hangadó, tiszteletben álló családjaival teremtettek ilyen komasági kapcsolatokat, illetve a falu közösségi ünnepeit támogatták. Ez segítette a helyi ügyek manipulálását, és biztosította az indiánok szavazatait a járásbeli, állami és országos szavazások alkalmával. Segített nekik áruik eladásában, a termények olcsó felvásárlásában vagy munkaerő toborzásakor. Ezek a kapcsolatok azonban egyoldalúak voltak, egyes indián családok felajánlását elfogadták, saját gyermekeik keresztaipjainak azonban vagy a helyi vagy a regionális elit tagjait kérték fel.

A nemzetállami integrációval a komasági kapcsolatok új formái jelentek meg a faluban. Főként az óvodához és az iskolához kötődő ballagások biztosítottak új lehetőségeket. A szülők erre az alkalomra igyekeztek elhívni a papot is, aki misét tartott, ami a profán ünnepnek vallási jelleget is kölcsönzött. Az ünnep fontosságát az is kiemelte, hogy az életút szakaszolásának egy új mintáját nyújtotta. A mesztic társadalomban a lányoknak tartott felnőtté avatási átmeneti rítus, a tizenöt éves korban rendezett születésnap (*quinceaños*), még nem jelent meg, de ma már számos fiatal tervezi, hogy ha a lánya megnő, akkor megtartja.

Az iskolai ballagások jelentősége különösen 1996-tól kezdve nőtt meg, amikor a faluba bevezették az áramot, és lehetőség nyílt arra, hogy a helyi zenészek mellett már *ranchero* zenét és cumbiát játszó együtteseket is meghívjanak. Ettől kezdve a falu is része lett annak a „báli rendszernek”, amely a fiataloknak az ismerkedés és szórakozás új lehetőségeit nyújtotta. Minden év júniusában, eltérő napokon rendezték meg a járásközpont és az egyes indián falvak ballagási ünnepségeit, a fiatalok pedig felkerekedtek, hogy modern zenére szórakozhassanak. A ballagási ünnepségek programját – központi irányelv szerint – az iskolai tanárok rendezték. Ilyenkor mutatták be a gyerekek a főtéren más mexikói régiók folklorizált táncait is, ami a nemzeti identitástudat kialakításának is fontos eseményei voltak, lévén, hogy a nemzeti ünnepeket nem ünneplik meg nyilvánosan faluban.

Ekkor a ballagó gyermekek számára két rituális rokont is választottak. Egyrészt minden gyereknek volt egy saját keresztszülője, másrészt a szülők is felkértek valakit, hogy a ballagó évfolyamnak legyen a keresztaipja (*padrino de la generación*), és járuljon hozzá az ünnep költségeihez. Főként az utóbbi poszt jelentett nagyobb anyagi kiadást, mivel ő

fizette a zenekar költségeit, vagy annak egy részét, emellett ajándékot kellett vennie a gyermekeknek is. Az ebéd költségeit és a pap meghívását ilyenkor a szülők fedezték. A falu tisztségviselői rendszerébe tartozóknak ebben az esetben csak annyi volt a feladatuk, hogy biztosították a rendet az ünnep alatt.

A ballagási rendszer kitágította a komaságra felkértek körét is. A ballagó osztályok keresztapjai leginkább a politikai pályára aspiráló jelöltek, illetve a faluban valamilyen gazdasági érdekekkel rendelkező kereskedők (pl. ők szállítják az italt, üdítőket a vegyesboltokba, vagy a helyiek náluk vásárolnak a járásközpontban lévő boltjaikban), valamint a területen dolgozó, állami fizetést kapó alkalmazottak (orvos, tanárok) közül kerültek ki.

Az ezredvégen a járási elnöki posztra pályázó politikai jelöltek gyakran maguk ajánlkoztak egy-egy nagyobb falu esetében, hogy szívesen szponzorálnák az ünnepséget. Az 1990-es évek közepén ugyanis az országban egyre népszerűtlenebb PRI megreformálta saját jelöltállítási rendszerét. Ettől kezdve jelöltjeit – a járási elnököktől a párt hivatalos országos elnökjelöltjéig – már nyilvános előválasztások útján jelölte ki. 2002-ben például hatan indultak el a PRI színeiben a járási előválasztásokon. Emellett megjelentek más politikai pártok (PAN, PRD, PT, Verde Ecologista) képviselői is, akik hasonló módon akartak támogatókat szerezni. Minden jelölt arra törekedett, hogy minél több faluban szponzorálhassa a ballagásokat, és létesíthessen minél átfogóbb komasági kapcsolatokat. Mindez része volt egy tudatos politikai stratégiának, a kapcsolati hálók és a szavazóbázis kiszélesítésének. Ez mindenképpen jövedelmező volt számukra, mivel ha az előválasztáson veszítettek is, de sok ember támogatta őket, akkor jó alkupozícióba kerül a későbbiekben.

Ezek a kapcsolatok nagyon ritkán váltak erős szolidaritási viszonyokká, és azok intenzitása általában csak a választásokig maradt fenn. Ilyenkor a szerdai piacnapra bejáró nahua férfiak közül többen betértek a jelöltek házaiba, remélve, hogy meghívják őket.

A komasági rendszerek jellegére erősen hatott az elvándorlás is. A helyiek számára egyre fontosabb célcsoporttá váltak a városban valamilyen biztosabb egzisztenciát kialakító pachiquitlaiak. Főként a kereszteleseknél és az általános iskola felső tagozatának ballagásakor volt megfigyelhető, hogy a falubeliek egyre nagyobb számban kérték fel a városban lakókat. Az elvándorlás során szerzett pénz sok családban egyre fontosabb bevételi forrássá vált, a fiatalok számára pedig a gazdasági felemelkedés elsődleges mintája lett. A családok ezért a komasági hálózatot szerették volna minél inkább kiterjeszteni a mexikóvárosi térbe is. Volt, ahol ez egyfajta megerősítésként történt. Például a városban dolgozó korábban – amikor még Pachiquitlánban élt – már

keresztapja/anyja lett valamelyik gyereknek, de a másik gyermek esetében is őt hívták el. Ez a kapcsolat segíthetett abban, hogy a családból elvándorló számára könnyebb lett a beilleszkedés az idegen környezetbe, szálláshoz jutott és a munkakeresés során fel tudta használni az ott élő komája, keresztszülője információit és kapcsolatait. Megtörtént, hogy a ballagás után a fiatal, az ünnepre hazatérő keresztszülőjével együtt, már útra is kelt.

A komasági kapcsolatokat természetesen a közös érdek alapján kötötték meg. A városban lakóknak ilyen érdeke lehetett, hogy továbbra is fent akarták tartani jogukat a földterületekre, és a faluban tartózkodó komák segítettek a föld megművelésében, vigyáztak a házukra, örökségükre, helyettesíthették őket a közösségi munkán. Az *ejido* vezetői ügyeltek arra, hogy minden földterületet rendesen megműveljenek. Ha valaki azt évekig elhanyagolta, és a közösségi munkán sem vett részt, nem fizetett bírságot, akkor az *ejido*-tanács közös döntése alapján a földet elvehették tőle, és úgymond törölhették a falu tagjai közül.

Ezek a kapcsolatok hozzájárultak a lokalitás fenntartásához, és biztosították, hogy ha krízishelyzet következett, a városi egzisztenciájuk megrendült, akkor legyen visszaút a faluba. Ez segíthetett abban is, hogy az elvándorlók, a kisebb költségek miatt, gyermekeiket a faluban iskoláztathatták, vagy szüleiket segítette valaki.

Az áttért protestánsok esetében figyeltem meg, hogy a kapcsolati hálójuk kialakításában kevésbé támaszkodtak a komasági kapcsolataikra, azt gyakran a protestáns közösségen belüli kapcsolatok helyettesítették. Számos esetben egy városi protestáns gyülekezet tagjai voltak azok, akik az elvándorlónak az idegen környezetben segítettek otthonra találni, és csökkentették a kulturális idegenséggel való találkozás nehézségeit.

Összefoglalva: a rituális rokonság, mely a kapcsolatháló építésének fontos családi stratégiája, egyre újabb változatokban jelent meg. A korábbi kétirányú kapcsolat (a falubeli és környékbeli ismerősök közötti horizontális, valamint a helyi caciquék családjával kötött vertikális komaságok) keretei kitágultak. A vertikális kapcsolatok esetében a gazdasági és politikai élet pluralizálódásával új társadalmi szereplők jelentek meg, akik gyakran versenyeztek, hogy egy-egy faluban egyszerre sok emberrel komasági kapcsolatokat alakíthassanak ki. Ez azonban általában kevésbé intenzív viszonyt eredményezett.

A horizontális komasági kapcsolatokban pedig kétirányú stratégiát figyeltem meg. Ahol egyre több családtag dolgozik Mexikóvárosban, ott a munkaerőhiány és a kaláka-rendszer meggyengülése miatt fontos a helyi kapcsolatok kiszélesítése. Ugyanakkor azok a családok, amelyek arra törekednek, hogy bevételük minél nagyobb százaléka származzon mexikóvárosi bér munkából, megpróbálják komasági kapcsolataikat egy városi térbe is

kiterjeszteni. A rituális rokonságon alapuló szolidaritási kapcsolatok tehát az elvándorlással gyakran nem gyengültek meg, hanem a térbeli távolság ellenére inkább megerősödtek, és kezdtek új funkciókat betölteni. A helyi, korábban együtt élő közösség részben hálózati közösséggé alakult át, ahol a kapcsolatok egyik fontos elemét éppen a rituális komasági kapcsolatok biztosították.

11. Akik visszatérnek: a hagyomány újraértelmezése

11.1. Fiatalok és a tisztségviselői rendszer

Az utóbbi évek változásai egy önellátáson alapuló, létező, de korlátozott gazdasági, életszínvonalbeli és értékrendbeli különbségek mellett élő pachiquitlai családokhoz érkeztek el. Gazdálkodásuk eltérő volt a mexikói nemzetgazdaság kapitalista szektoraiban uralkodó normáktól. Megélhetésüket a földművelés és néhány háziállat biztosította, mivel a közelben egyetlen gyár vagy nagyobb tömegű bér munkást alkalmazó munkahely sem volt. A földművelés jó termés esetén is általában csak annyi felesleget nyújtott, amennyivel biztosíthatták az általuk nem készített eszközök, vásznak, a piacra érkező „bálás ruhák”, szandálok, zöldségek, só, édesség megvételét. A családok a tulajdonukban lévő néhány tyúkot, pulykát a családi ünnepekre vagy rituális felajánlásokra tartogatták, esetleg rossz termés esetén elcserélték kukoricára vagy babra.

Mindez azonban Pachiquitlánban sem jelentette azt, hogy a falubeliek ne lettek volna képesek az előttük álló időszakot megtervezni és ennek érdekében saját gazdasági céljait megfogalmazni. A jövő azonban – ahogy Bourdieu megfogalmazta – „a közvetlenül észlelt, jelenben lévő lehetőségek átlátása” volt (Bourdieu 1990:56). Egy adott életmód generációról generációra történő hagyományozódását jelentette, ahol a biztos jövő és jólét legfontosabb ismérve a család biztonságát szolgáló élelem ciklikus, évről évre történő megtermelése és beosztása volt, mely szoros kapcsolatban állt a betegségek és a halál elkerülésével.

Ezt jól mutatja, hogy az életét a faluban leélő idősebb generáció körében a mindennapi beszélgetések gyakorta az éves földművelési ciklushoz kötődtek, központi témái pedig az eső várása, mennyisége, a növényi kártevők elleni harc, a területre érkező hurrikánoktól való félelem, a jó termésben való bizakodás voltak. A tradicionális értékszemléletet tükrözik az általam készített családfotók is. A családfők olykor megkérték, hogy a családot a megtermelt kukoricával, babbal közösen is fényképezzem le. Mindez szimbolikus kifejezése volt annak, hogy a férj arra az évre gondoskodott a család „jövőjéről”.

A gazdasági tervezés a termények megtermelésére és észszerű beosztására, főként a legfontosabb növény, a kukorica biztosítására irányult. Az esős évszakban termelt kukorica betakarítása után decemberben a család a terményt három részre osztotta. Először

kiválasztották és felkötötték a gerendára a legegészségesebb csöveket, amikből majd a következő vetéskor elvetették a kukoricát. Ehhez semmiképpen nem nyúltak hozzá az év során. Ezután elkülönítették a család étkezéséhez szükséges mennyiséget. Ha maradt felesleg, azt értékesíthették a piacon. Azonban sosem egyszerre adták el, éppen csak annyit vittek belőle a piacra, amennyi a közvetlen szükségleteket kielégítő piaci áruk megvételéhez kellett. A jövő biztonsága megkívánta a tartalékolást, mivel rossz termés esetén a feleslegre voltak rászorulva. Amíg nem vált teljesen biztossá a következő évi kukoricatermés mennyisége, mindenképpen igyekeztek tartalékolni az előző évből.

A többségi társadalmat egyre jobban megismerő fiatal generáció tagjai közül sokak számára a jövő biztonsága már nem volt azonos az élelem évről évre történő, rövidtávú megtermelésével és annak racionális beosztásával. Céljuk a hosszútávú tervezés lett. Olyan pénztőke megszerzése, amely már nem függ közvetlenül a kiszámíthatatlan terméstől, hurrikántól.

A migrációs munkából szerzett jövedelmeket egyrészt új fogyasztási cikkekre költötték (modern ruhák, pólók, olcsó ékszerek, edzőcipők és edzőruhák, magnók, televíziók). Számos család esetében a következő lépés egy kőből vagy téglából készített, betonozott padlójú és tetejű ház felépítése volt. Többen ezt már úgy alakították ki, hogy külön helységet hagytak egy bolt számára. A PROGRESA szabadon felhasználható pénzüsszeget biztosított a helybélieknek, ami szintén megnövelte a vásárlóerőt a faluban. A boltokban a legszükségesebb dolgokat, szappant, mosószert, sót, gyertyát, üdítőt, alkoholt, konzervet árultak. Míg 1996-ban csak két vegyeskereskedés volt a faluban, 2002-ben már nyolc családnak volt boltja.

Az új tapasztalatok kihatottak az egyéni és közösségi stratégiákra is. A tisztségviselői rendszert és annak működését egyre több kihívás érte. Számos olyan vita erősödött fel, aminek háttérében a falu hagyományairól, illetve modernizációjáról és elképzelt jövőjéről kialakult eltérő nézetek álltak szemben. Háttérében a spanyolul jól beszélő, migrációs tapasztalattal bíró fiatalok és az életüket a faluban leélő idősebb korosztály konfliktusa állt.

A falu tisztségviselői rendszerének a történelmi hagyományokból eredően elsősorban védekező funkciója volt. Biztosította, hogy a belső ügyek intézésekor a falu megőrizze függetlenségét, védte a falu határait. Az interetnikus kapcsolatok jellegét, az állami intézményekkel való viszonyt azonban a 1990-es évekig a nagyfokú kiszolgáltatottság és tanácstalanság jellemezte. Ehhez hozzájárult az analfabetizmus, a spanyol nyelvtudás hiánya, és a hivatali ügyintézésben való tapasztalatlanság.

A tisztségviselői rendszer hagyományosan az egyenlőség éthosza alapján szerveződik, ezért minden családos és egészséges férfinak el kell végeznie a rábízott feladatokat. A kiválasztásnál ezért kevésbé játszott szerepet az egyéni vezetői képesség, a spanyol nyelvtudás. Életkori sajátosságoknál fogva pedig az ezredforduló környékéig olyanok töltötték be a vezető posztokat (bíró, *comisario*), akiknek kevés tapasztalata volt a külvilágról. Többségük nem beszél jól spanyolul, gondot okozott nekik az állami hivatalnokokkal való kapcsolattartás és ügyintézés.

A migrációs tapasztalatokkal rendelkező fiatalabb korosztály azonban egyre nagyobb beleszólást akart a falu ügyeibe. Ez egyrészt abban nyilvánult meg, hogy a hagyomány számos elemét újragondolták, a tisztségviselői rendszert egy aktívabb érdekérvényesítésre akarták felhasználni. Egyre nagyobb befolyást akartak szerezni az Általános Gyűlésben és próbálták elérni, hogy az ne fogadja el automatikusan az Öregek Tanácsának jelöltjeit a bírói posztra, hanem vizsgálják meg, hogy az illető alkalmas-e a falu képviselőjére.

Az egyik gyakran hangoztatott érvük az volt, hogy 1993-ban Santa Teresa – ahol a népességrobbanás miatt még kevesebb volt a nahua családok által művelhető földterület – elfoglalt 30 hektár termőföldet. A pachiquitliaiak nem akarták erőszakosan visszavenni a földeket, mivel a szomszédos, Yahualica járáshoz tartozó indián faluból többen a militáns parasztszervezet, az FDOMEZ tagjai voltak, és a helyiek szerint fegyverük is volt. A falu vezetői az agrárhatóságoknál tiltakoztak, de nem tudtak eredményt elérni. Kiderült, hogy a falunak nincsen érvényes területrendezési terve (*plan definido*), amely meghatározta volna, hogy hol van hivatalosan a falu határa. 2002-ben a falu lassan 10 éve várt, hogy valaki az állami hivataloktól kijöjjön és rögzítse a határokat, de nem történt semmi.¹⁵⁰

A fiatalok számára a hagyomány számos eleme az elmaradottság, a tehetetlenség, a fejlődésképtelenség jele lett. A múlthoz egy jóval reflexívebb viszonyt alakítottak ki. Érvelésükben a modernizáció, a fejlődés, előremenetel, jobbítás fogalmai kerültek az előtérbe. A hagyomány egy megreformált változata mellett érveltek, amelyben a falu és intézményei számára nem a védekezés, bezárkózás az elsődleges cél, hanem aktívan próbálják érvényesíteni az érdekeiket az állami hivatalokban is – ha kell a többségi társadalom mintáinak átvételével.

¹⁵⁰ Ez a probléma, ami jól jellemzi a túlnépesedéssel és földhiánnyal küzdő indián falvak helyzetét, máig nem oldódott meg. Azonban ma már az Emberi Jogok Nemzeti Tanácsához (Comisión Nacional de los Derechos Humanos) is eljutott a híre. Lásd http://www.cndh.org.mx/lacndh/informes/anuales/informeAct2007/anexo_5.htm

Ahogy Lucio, a falu néhány érettségizett fiataljának egyike megfogalmazta:

„Így az emberek sosem fognak előrejutni. Mondják, hogy ez az ember már idős, comisariónak kell lennie, mert ő többet tud. De mit fog csinálni, ha nem járt iskolába? Mert azt gondolják, hogy már volt a bizottságokban, volt bíró, akkor már biztos többet tud. De valójában nincs így, ha még a betűket sem ismeri. És nem tudja megoldani a problémákat. Sokan mondják, hogy majd jönnek az állami hivatalnokok és megoldják a problémát. De ők sosem jönnek. Nem is érdekli őket. Csak azokat, akik itt élnek. És amíg nem tiltakozunk, nem történik semmi. Az egységben az erő. (Lucio Hernández Hernández, Pachiquitla, 2002)

Fő követelésük az volt, hogy minden bíró és *comisario* mellé egy olyan fiataalt válasszanak helyettesnek, aki – bár még nem töltötte be az alatta lévő posztokat – interetnikus tapasztalatokkal rendelkezik és jártasabb a hivatali ügyek elintézésében. A járásban az alanyi jogon járó támogatások mellett számos olyan közösségi fejlesztési támogatás van (pl. a víz bevezetése a faluba, új tanári lakások építése, alfabetizációs tanfolyamok az időseknek, varrótanfolyamok a nőknek, továbbtanulási ösztöndíjak a gyerekeknek, stb.), amely attól is függ, hogy a falu hogyan tudja érdekeit képviselni az állami hivatalok előtt.

(...)Olyan bíró kell, aki tud írni, olvasni, véleménye van, gondolkodik, van egy programja arról, hogyan akarja fejleszteni a falut. (...) Az emberek itt tudatlanságból választják a falu vezetőit és nem a fejlődésért érzett aggodalom miatt. Mondják, hogy már öreg, nagyok a gyerekei, mi már sokat költöttünk, most rajta a sor. Mert tényleg sokat költöttek, amikor bírók voltak. Irigykednek, hogy neki még nem kellett költenie. Tudatlanok. Ha nem fog semmi változni, akkor így mennek tovább a dolgok. De mi már nem akarjuk, hogy a falunak olyan vezetője legyen, aki nem gondolkodik. Aktív, kreatív, közösségi embereket akarunk. Elegünk van a részegekből, az alkoholizmusból, mert így nem tudunk előre jutni. (...) De már nem úgy van, mint régen. Öntudatra kell ébreszteni az embereket. Már sok fiatal látja mi a helyzet. A fiataloknak el kell mondaniuk, hogy ne legyen tovább így. A fiatalok más dolgokat tudnak, mint az öregek. Ha pénzbeli hozzájárulást kérnek, akkor rossz dolgokra költik. A falu hagyományai, rítusai sosem fognak eltűnni. Ebben biztos vagyok. Ha én lennék vezető, akkor sosem tűnnének el. Sőt megerősíteném őket. De azokat

a dolgokat, amik nem jók, azokat megszüntetném. (Lucio Hernández Hernández, Pachiquitla, 2002)

A hagyomány újraértelmezése a gazdasági lehetőségek átgondolásában is megmutatkozott. Például 1997-ben a falu úgy döntött, hogy a védőszentjének ünnepe ne hat, hanem háromnapos legyen, hogy a bírónak csökkentsék a költségeit. Ebben a vitában már fontos érvként jelent meg „a gyerekek jövője”, mivel a szülők számára nagy terhet jelentenek az ünnepi költségek. Nem a közösségi hozzájárulás mértékét növelték, mivel az sok családnak gondot okozott volna, hanem az ünnep időtartamát csökkentették.

11.2. Viták a jogszokásokról és a büntetés jellegéről

A fiatalabb generáció érvelésében fontos helyet kapott a túlzott alkoholfogyasztás elítélése, amit a közösséget hátráltató egyik legnagyobb problémának tekintettek. 1999 és 2002 között például öt férfi halt meg, akinek a halálát az orvos közvetve vagy közvetett módon (májzsugorodás, baleset) összefüggésbe hozta az alkoholizmussal.

Az 1980-as évekig az alkohol inkább luxuscikknek számított, amit a helyiek cukornádból készítettek. A Xochiatipan és Huejutla közötti földút megépülése után kezdtek a kereskedők nagyobb mennyiségű, iparilag előállított, rossz minőségű, de olcsó pálinkát árulni a járásban, aminek az ára még az ezredvég környékén is rendkívül alacsony volt.¹⁵¹

Kétségtelen, hogy Pachiquitlában, a járás más településeihez hasonlóan, az alkoholizmus nagy gondot okozott. A járási elnök 1996-ban betiltotta az alkohol árusítását, de a tiltakozás hatására néhány hónap múlva törölte a rendeletet. A mindennapi fogyasztás mellett azonban az alkohol felajánlásának és elfogadásának fontos szimbolikus funkciói is voltak a közösségben. Így pecsételtek meg egyezségeket, a falu vezetőinek minden összejövetelen fel kellett ajánlania azt a tisztségviselőknek, bér munka, kaláka esetén a gazdának is kötelessége volt meghívni alkoholra a munkásait. A közös italozások vagy a rítusok alkalmával azt mindig felajánlották a természetfeletti lényeknek is (Szeljak 2001).

¹⁵¹ 1999-ben a Pachiquitlába érkező kereskedők 3.5 pesóért (cc. 0.35 USD) árultak egy liter 30-35% alkoholtartalmú, rossz minőségű pálinkát. A paradox helyzetre jellemző, hogy egy 0,33 literes, 5-6 százalékos mexikói sör (pl. Corona, Lager) 4 pesóba került a boltokban. A járásközpontban kapható, luxuscikknek számító tequila, bacardi literjének ára minőségtől függően 80-150 peso között változott. Összehasonlításképpen, egy nahua férfi napszámos 1999-ben napi 20-25 pesót keresett.

Az alkoholnak fontos szerepe van a büntetések kiszabásakor is. A faluban elkövetett, helyi törvényekkel összeütköző cselekedetek elbírálása két jogi rendszer alapján történhet: az állami törvénykezés írott jogszabályai, valamint a falu hagyományos íratlan jogszokásai alapján. Ahogy Teresa Sierra megjegyzi, a jogszokások olyan alárendelt jogi rendszerek, amelyek a közösségek helyi társadalmi dinamikája, a nemzeti társadalomba való integráció és a megváltozott valósághoz való alkalmazkodás során maguk is változnak. Ez a folyamat azonban nem mentes a belső konfliktusoktól, a falun belüli érdekcsoportok küzdelmeitől (Sierra 1995:102).

A kisebb kihágások esetén (a közösségi munkáról való rendszeres elmaradás, kisebb lopások, komolyabb sérüléssel nem járó verekedések, a család inzultálása) a falu igyekezett a saját hatáskörében dönteni. Komolyabb esetekben (súlyosabb személyi sérüléssel járó verekedés, ha a vádló és a sértett nem ugyanahhoz a faluhoz tartozott, ha a kihágás nem a faluban történt, vagy ha a sértett ezt külön kérte) az állami igazságszolgáltatás járásközpontban székelő helyi képviselője bírósági tárgyalás keretében döntött a bírságról és a kártérítésről. A legsúlyosabb esetekben (pl. gyilkosság, löfegyver használata) a terület gazdasági és politikai központjában, Huejutlánban székelő bíróság elé vitték a vádlottat.

A falubeli és a falun kívüli döntési szint közötti jellegzetes különbség volt, hogy a járásközpontban a bírságot – az esetleges letöltendő néhány napos bebörtönzés mellett – mindig pénzben kellett kiegyenlíteni, míg a falu vezetői azt részben pálinkában szabták meg 2002-ig.

A falut érintő jogi természetű ügyeket a tisztségviselők esténként az első bíró házában beszéltek meg. Földproblémák esetében pedig a *comisario* döntött. A panaszosnak személyesen kellett megjelennie a tisztségviselők előtt, majd egy doboz cigarettát és egy fél liter pálinkát ajánlott fel. A magyarázatok szerint a gesztus számos dologra utalt. A tisztségviselők ezáltal győződtek meg arról, hogy a kérelmezőnek komoly problémája volt. Az alkohol felajánlásával a kérelmező szimbolikusan jelezte, hogy megadja a nekik járó tiszteletet, elismeri autoritásukat arra az évre, és előre jelzi, hogy elfogadja a döntésüket. A cigarettával ahhoz is hozzájárult, hogy a fáradtságos napi munka után a tisztségviselők “éberen tudjanak maradni”, azaz legyen erejük felelősen átgondolni a döntésüket. Az alkohol elfogadásával a falu tisztségviselői pedig kezességet vállaltak arra, hogy a közösség normái szerint, részrehajlás nélkül döntenek majd. A probléma meghallgatása után elhívták az “alperest” is, aki hasonló okokból szintén pálinkát és cigarettát ajánlott fel. A viták alatt a bíró helyettesének feladata volt az ital körbekínálása.

Az esetek megbeszélése nyilvános volt, a faluból bárki részt vehetett rajtuk, és véleményt alkothatott. Az érvek és ellenérvek hosszasan követték egymást, gyakran több jelenlévő egyszerre fejtette ki a véleményét. Ezeken a gyakran többórás megbeszéléseken a falu íratlan jogszokásai a gyakorlat során újra és újra értelmeződtek és tudatosodtak. A vita végén az első bíró vagy a *comisario* szabta meg a büntetés mértékét.

Ottlétem alatt a helyi igazságszolgáltatás elé vitt problémák döntő többsége rendzavarás, verekedés volt. Emellett kisebb lopások, a közösségi munkáról való távolmaradás, örökösödési ügyek, földproblémák kerültek a tisztségviselők elé. A lakosok nem emlékeztek arra, hogy az utóbbi 50 évben gyilkosság történt volna a faluban, és a konfliktusok mértéke sem haladta meg a járás más indián falvaiban tapasztaltakat. Az összetűzések veszélyét csökkentette, hogy a munka utáni közös italozások előtt és az ünnepekkor mindenkinek otthon kellett hagynia a bozótvgókését, nehogy részegen maradandó sérüléseket okozzon.

Verekedés esetén a rendőrök az illetőt bezárták a falu főtere mellett lévő, kőből épített egyoszlatú börtönbe, hogy "józanodjon ki". A falu börtönében mindenki csak 24 órát maradhatott – olykor kicsit többet – de a bírónak nem volt joguk arra, hogy valakit több napra becsukjanak a főtér mellet lévő szűk, kb. négy négyzetméteres kőépületbe.

A vétséget elkövetőnek másnap meg kellett jelennie a bíró előtt, aki kétfajta bírságot határozott meg. Mivel megsértette a közösségi normákat, ezért bírságot kellett fizetnie a közösségnek. Ezt a hagyomány szerint pálinkában szabták meg, és a büntetés súlyosságától függően 2002-ben egy és húsz liter pálinka között változott. A károsult pedig maga dönthette el, hogy pénzben vagy pálinkában kéri-e a tisztségviselők által számára megszabott jóvátételt. Ezt ebben az évben már szinte minden alkalommal pénzben kérték el. A falu szigorúan ítélte meg a kihágásokat. A verekedések esetében minden ökölcsapás 50 pesót ért (több mint egy napi munkabér), emellett a bűnösnek meg kellett fizetnie a sértett orvosi költségeit, és azt a bírságot, amit a beteg azért fizetett, mert nem tudott részt venni a közösségi munkán.

Mivel Pachiquitlánban nem készítettek tradicionális módon pálinkát, ezért a vádlottnak el kellett mennie a boltba, majd pénzért megvette az alkoholt, végül elvitte a falu tisztségviselőinek, és ott megkínálta őket. A megmaradó pálinka egyfajta hozzájárulás volt a bíró vagy a *comisario* költségeihez, aki később azt esténként a tisztségviselőknek vagy az ünnepek alkalmával a falu férfijainak ajánlotta fel.

A pálinka szerepe feltűnt a közösségi munkáról (*faena*) való hiányzás szankcionálásakor is, ha az illetőt nem helyettesítette valaki. A büntetés a munka hosszától függően általában

félnap vagy egynapi munkabér értékének megfelelő pálinka volt. A falutól távol végzett időszakos munkák miatt jelentős mennyiségű alkohol is összegyűlhetett egy-egy alkalommal. Az így összegyűlt alkohol egy kisebb részét a munkán részt vevők közösen itták meg annak befejeztével. De a nagyobb része szintén arra szolgált, hogy a bírók költségeit csökkentsék vele.

A pénzgazdálkodás általánossá válása előtt jellemző volt, hogy a büntetést a luxuscikknek számító, és a közösségi szórakozásra, ünnepekre, rítusokra készített, másra nem használható, éppen ezért a tisztelet kifejezésére a férfiak között leginkább alkalmas, helyileg készített pálinkával kellett kiegyenlíteni. A gyakorlat – véleményem szerint – az alkohol és a pénz szimbolikus értéke közötti különbség által érthető meg. A büntetés oka, hogy valaki tetteivel vétett a közösség etikai normái ellen, nem adta meg az elvárható tiszteletet a közösség tagjainak. A büntetés célja a tisztelet gesztusának nyilvános, közösség előtti kikényszerítése, majd annak kölcsönös gyakorlása volt, amit a közös alkoholfogyasztás is jelzett. A börtönbüntetés során a vádlott fizikailag és szimbolikusan is elkülönült a közösségtől (nem vehetett részt annak életében, mivel a börtön a falu főtere mellett található, ezért közszemlére volt téve). A pálinka felajánlása és a közösség tagjai által történő elfogadása – azaz a tisztelet kölcsönös gyakorlása – egyben a visszafogadás gesztusát is jelentette. A pénzgazdálkodással intenzívebben az utóbbi évtizedben szembesülő nahua családok számára a pénz sokáig olyan eszköz volt, ami – Bourdieu szavaival – “ránézésre már nem árulja el lehetséges használatát” és “közvetlenül már semmilyen élvezet nem származik belőle”. “A papírpénzzel már nem dolgokat, hanem jelek jeleit tartjuk a kezünkben (...) amely bárhol, bárki által bármilyen cselekvésre felhasználható” – írja a francia szociológus (Bourdieu 1990:52). Pachiquitlánban pénzt csak tanúk jelenlétében kölcsönadtak, de közvetlenül nem volt alkalmas a tisztelet kifejezésére. Ugyanez az önmagában talán paradoxnak tűnő logikát figyelhetjük meg a falubelieknek abban a magyarázatában, mely szerint a pénzbírság arra utalt volna, hogy a közösség a vádlott családjától közvetlenül a gyógyszer, a ruházat vagy a földművelési eszközök megvásárlásához létfontosságú pénzt veszi el.

2002-ben ezt a hagyományos gyakorlatot azonban egyre jobban megkérdőjelezte a fiatalabb nemzedék, és érvként használta fel a változások mellett. Roberto, a családjával nemrég Mexikóból hazatért protestáns férfi így fakadt ki, amikor erről beszélgettünk:

„Nagyapáinknak az a szokásuk, hogy ha megbüntetik valakit, akkor azt pálinkában kérik. Ha sok volt a bűne, akkor sok pálinkát kértek tőle. 10-20 liter pálinkát. (...) Mivel a

többség ivott, ezért azt gondolták, hogy jobb, ha mindent egyenlő arányban osztanak szét egymás között. És így nincs konfliktus a pénz körül. (...) Ez a mi apáink, nagyapáink szokása. De most meg akarjuk változtatni az ivási szokásokat, a falut, az embereket. Tudjuk, hogy nincs elég pénz, a falu szegény. De nincs probléma. Úgy is meg lehet valakit büntetni, ha arra kötelezik, hogy javítsa az utcákat, itt sok utca rossz állapotban van. Csináljon közmunkát. Mert a pálinka egy szenvedélybetegség. Ha pálinkát kérnek, akkor azt gyorsan megisszák. Ez nem vezet sehová. Mert az ital nem olyan, mint az étel. Itt az emberek {a tisztségviselők} mindig előre kérik a pálinkájukat. Ha meg akarnak oldani egy problémát, akkor előtte közösen berúgnak. Csak aztán kezdenek el cselekedni. Ezért állunk ott, ahol vagyunk, a dolgok nem változnak, hanem rosszabbodnak. A részek mit tudnak megoldani? Ez nem tetszik nekem. Én itt születtem, ez a falum és aggódom emiatt. (...).(Roberto Bautista Hernández, Pachiquitla, 2002)

A fiatalok próbálták elérni, hogy a büntetés közmunka legyen, vagy pénzben fizessék ki, amit majd közösségi fejlesztésekre költhetnek. Számukra a felhalmozott pénz már nem problémát jelentett, amit nem lehet egységesen elosztani, hanem a falu fejlődésének lehetőségét.

Ugyanez a vita alakult ki a falutól távol dolgozók esetében. Azt akarták, hogy aki nem tud részt venni a közmunkán, az szintén pénzben fizesse ki a bírságot, amit majd a falu közösen felhasználhat.

2002-ben ezek a viták még tartottak, de november 3-án, az Öregek Tanácsa ülésén a fiataloknak már sikerült elérniük, hogy az első bíró helyettesének egy, a városból nemrég visszajött fiatalot válasszanak, aki még nem töltötte be a hierarchia alsóbb posztjait.

12. Összegzés

A tanulmány két szemszögből vizsgálta meg a Mexikóban élő indiánok és az állam 20. századi kapcsolatát. A kutatás első részének középpontjában az állam szerepe állt.

Az 1920-as évektől a mexikói állam indiánpolitikájának elsődleges célja az indián közösségek életének gyors kulturális átalakítása volt. A forradalom utáni vitákban a kortárs indiánok már úgy jelentek meg, mint akik kulturálisan idegenek, elmaradottak és történelmi igazságtalanságoktól sújtottak, ugyanakkor a mesztic faj autentikus elődjének leszármazottai, és a mexikói nemzet tagjai. A szegénység és a marginalizáció állapotából csak úgy tudnak hatékonyan kitörni, ha kultúrájukat feladják, és az állami modernizációs politika segítségével meszticé válnak. Az 1920-as évek programjai, a falusi iskolák rendszerének kiépítése ezt a gyors kulturális átalakulást próbálta elősegíteni. Ez az erőszakos asszimilációs politika – ami inkább volt elméleti elképzelés, mint megvalósult gyakorlat – az 1930-as évek második felétől kezdett megváltozni. Az indiánpolitika intézményi rendszerének kialakulásával létrejött az állam és az indián közösségek között egy közvetítő szervezet, a Nemzeti Indigenista Intézet, amely adminisztrálta problémáikat és követeléseiket. Az INI célja szintén az indián közösségek kulturális átalakítása volt, ezt azonban kevésbé agresszívan, inkább az eltérő kulturális lehetőségek felkínálásával igyekezett elérni. E politika elsősorban Aguirre Beltrán menedékrégió elméletére épült. Ennek alapján az ország elmaradott régióiban interkulturális területeket jelöltek ki, és a mesztic központokban létrejöttek az INI regionális intézményei. A modernizációs programok segítségével megpróbálták elérni, hogy az indián közösségek közvetlen kapcsolatba kerüljenek az állammal és intézményeivel, részesedjenek például az oktatásban, az egészségügyi ellátásban és az infrastrukturális fejlesztésekben. Szándékaik szerint így tűntek volna el azok a kulturális jegyek (pl. a helyi tisztségviselői rendszeren alapuló önkormányzat, a jogszokások, az egynyelvűség), amelyek az integrációt gátolták.

Az 1970-es évek több szempontból fordulópontot jelentettek. Ekkor kerül előtérbe egy új antropológus nemzedék, amely már kritikusan szemlélte az állami indiánpolitikát, és az INI szerepét. Ugyancsak ebben az időszakban kezdtek formálódni azok a korporatív állami struktúráktól független indián érdekvédelmi szervezetek is, amelyek a következő évtizedekben fontos szerepet játszottak az etnikai jellegű követelések megfogalmazásában. Szintén az 1970-es években vált nyilvánvalóvá, hogy a földosztás nem oldotta meg végleg

az indián közösségek problémáit, és a túlnépesedés miatt a falvakból erőteljes gazdasági elvándorlás indult el Mexikó nagyvárosai felé. Szimbolikus helyekké váltak a pályaúdvark, amiket elleptek a városba özönlők tömegei.

Ezek a folyamatok egyszerre jelentkeztek a politikai rendszer és a mexikói gazdasági modell válságával. Az állami indiánpolitika jellege is megváltozott ekkor, a részvételen alapuló *indigenismo* politikája megpróbált az egyes indiánszervezeteknek is lehetőséget biztosítani, hogy beleszólhassanak a fejlesztési tervek kidolgozásába.

Az 1980-as évektől az etnikai szervezetek erősödését figyelhetjük meg. Előtérbe került az etnofejlődés gondolata, a szervezetek hálózatokat építettek ki, a viszonyítási pont az indián falu helyett már a tágabb etnikai közösség lett, amely önrendelkezést és etnikai jogokat követelt magának. Az 1992-ben módosított alkotmány Mexikót plurikulturális nemzetként ismerte el. Jogilag tehát az állam kinyilvánította, hogy – az integracionista indiánpolitikával szemben – a kulturális különbségeket természetesnek tartja.

Az 1994-es chiapasi felkelés új dinamikát adott az indián mozgalmaknak. Az EZLN már konkrét területi autonómia-követelésekkel lépett fel. Bár az 1996-os San Andrés-i megállapodást a kormány nem teljesítette, a 2000-es kormányváltás után a tárgyalások újra elkezdődtek. Ennek is köszönhető, hogy a 2001-ben az alkotmányban újraértelmezték az állam, a társadalom és az indián etnikumok közötti kapcsolatot. Bár az országos, regionális politikai reprezentáció kérdésében máig nincs megállapodás, az állam elfogadta, hogy az indián falvak a belső konfliktusaikat saját hagyományaik alapján kialakított normatív jogszokásaik szerint, és saját intézményeik segítségével intézhetik el.

A forradalom utáni cél, hogy Mexikó egy egységes, kulturálisan homogén mesztic állam legyen, kudarcot vallott. Ehelyett inkább az etnikai identitások újraéledésének, és az indián mozgalmak megerősödésének lehettünk tanúi az ezredforduló környékén.

A Xochiatipánban élő indián közösségek a történelem során folyamatosan igyekeztek adaptálódni a változásokhoz. Ezek az adaptációs folyamatok a faluközösségen belül zajlottak, ahova a politikai és vallási érdekek képviselete is korlátozódott. A 20. század nagy részében az itt található indián falvak egy jellegzetes „menedékrégiós” helyzetben voltak, ahol a helyi mesztic elit birtokolta a politikai és gazdasági hatalmat, közvetített a nemzetállam és a közösségek között. Ez a helyzet az 1970-es évektől kezdett megváltozni, ami új kihívásokat jelentett a közösségek számára.

Kutatásom a vallási képzetek alapján vizsgálta meg a kulturális változások folyamatát. Az általam gyűjtött helyi mítoszok elemzése, az ünnepkör vizsgálata és a vallási specialistákkal folytatott beszélgetések arra utaltak, hogy a *kostumbre* egy viszonylag

rugalmas képzetrendszer. A katolikus szenteket beépítette a saját világképébe, új jelentésekkel látta el őket, miközben megtartotta saját vallási rendszerének integritását is. A helyiek katolikusnak tekintik magukat, ám úgy gondolják, hogy annak egy olyan változatában hisznek, amely leginkább megfelel földművelő életmódjuknak.

A kutatás során az is világossá vált, hogy Pachiquitlában a vallás a kulturális változások értelmezésének egy fontos területe. A 20. század utolsó évtizedében a sámánok vezette rítusok visszaszorultak a családok körébe, de maga a világkép továbbra is egy koherens értelmezési keretet alkotott. Ennek középpontjában a tisztelet (*ílatlepanitalistli*) fogalma állt, amely megszabta a természetfeletti lényekkel való kapcsolat jellegét.

Ez a morális világkép nyilvánult meg a betegségekhez és a gyógyuláshoz kötődő képzetekben is. 1996-ban a faluban felépült egy egészségügyi központ. A modern orvosi ellátás egy új, testcentrikus értelmezési modellt kínált fel a helyieknek, az orvosi magyarázatok középpontjába többek között a prevenció, a higiénia, az új táplálkozási szokások, a családtervezés szerepe és a betegségek természetes eredete került. Mindez kihívást jelentett a helyiek számára. Kutatásom ennek a „kulturális találkozásnak” az első néhány évét követte nyomon.

Tapasztalataim szerint a helyiek ugyanúgy közelítettek az új lehetőségekhez, ahogy korábban a katolikus vallás elemeit is adaptálták saját világképükbe. Vagyis, saját kulturális logikájuk szerint próbálták kihasználni az orvos nyújtotta új lehetőségeket. Megpróbálták „őshonosítani” a modernitást. Azt kutatták, hogyan lehet az új módszereket, szimbólumokat, gyógyszereket megmagyarázni a világképük és életmódjuk szemszögéből.

A természetfeletti lényekkel kialakított harmonikus kapcsolat érdekében szükség van mind a papra, mind a sámánra, mivel a nahua kozmológia más-más lényeit tudja hatékonyan megszólítani. E logika mentén a betegségek elkerüléséhez is egyaránt szükség van a sámánra és az orvosra, mivel más szempontból tudnak segíteni a beteg felépülésében.

A faluban két modell szerint magyarázták a betegségeket. A perszonalisztikus képzetek esetében a betegség egy olyan „metafora”, amely jelzi, hogy a társadalmi kapcsolatok során, vagy a természetfeletti lényekkel kialakított viszonyban valami elromlott.

A naturalisztikus rendszer alapja, hogy a betegségek a testben lévő hideg–meleg egyensúly felbomlásával vannak kapcsolatban. Tapasztalataim szerint a naturalisztikus rendszer több adaptációs lehetőséget kínált fel, és a helyiek e modell alapján könnyebben tudták értelmezni az orvos által nyújtott magyarázatokat is. A perszonalisztikus betegségképzetek esetében a gyógyításhoz mindenképpen rituális specialista kell.

Boglár kifejezésével, a pachiquitlaiak igyekeztek megőrizni kultúrájuk éjszakai arculatát (Boglár 1996:8–9), és nem akarták feladni annak lehetőséget, hogy maguk keressenek megfelelő válaszokat a betegségek eredetére. Azonban sok esetben a betegség okát nem előre döntötték el, hanem a gyógyítás hatékonyságából állapították meg annak jellegét. Ezért gyakran mindkét specialistát felkeresték.

Az orvosi tevékenység a konfliktusok, egyezkedések, adaptációk változatos mintáit eredményezte az első időszakban. Voltak olyan esetek, például a szülés körül kialakult kulturális viták során, amikor az orvos olyan tabukat sértett meg, ami kulturális ellenállást váltott ki a faluban élők között. A klinikán történő szülés kiszolgáltatott helyzetbe hozta volna őket, és a rituális védelem lehetőségétől megfosztva kellett volna életet adni gyermekeiknek.

A Chiapában felbukkanó AIDS esetében a helyiek kezdetben együttműködtek az egészségügyi alkalmazottakkal, de az egész falut érintő stigmatizáció hatására visszamenekültek egy hagyományos értelmezési modellhez. A betegség eredetét a boszorkánysággal magyarázták, és megtagadták az együttműködést.

A családtervezés esetében egyszerre figyelhettünk meg konfliktusokat, valamint változást. Ennek háttérében én elsősorban a televízió hatását látom, amely megkérdőjelezte a korábbi életút-modelleket, és különösen a faluban élő nőknek ajánlott fel új lehetőségeket saját közösségen belüli szerepük értelmezéséhez – akár úgy is, hogy bizonyos vallási előírásokat a háttérbe szorított.

A vallás a közösségi identitásnak is rendkívül fontos eleme volt. A tisztségviselői rendszerben való részvétel kijelölte a közösséghez tartozás szimbolikus határait is. A tisztségviselőknek pedig egyszerre voltak profán és vallási feladataik. Részt vettek a katolikus ünnepek megrendezésében, a presztízs-hierarchia tetején álló bíró pedig különösképpen felelős volt a szentekkel kialakított harmonikus kapcsolatért. Neki kellett szponzorálni a védőszent ünnepét is.

A közösségi identitás háttérében a tisztelet fogalmával összekapcsolódó, a beszélgetésekben, közösségi tanácskozásokon gyakran hangoztatott egyenlőség elv állt.

Mindez nem a vagyoni egyenlőséget jelentette, hanem – Cohen kifejezésével – inkább annak retorikai (itt mindannyian egyenlők vagyunk) és pragmatikus (úgy viselkedünk, mintha egyenlők lennénk) funkcióira utalt (Cohen 1989:33). Ez nyilvánult meg a tisztségviselői rendszer működésében, a közmunkán való részvétel, valamint szokásjogok gyakorlása során is. Az egyént felelősnek tekintették a közösség jólétéért, és kötelessége volt a közösség elvárásainak megfelelni.

Ezt az éthoszt azonban egyre nagyobb kihívások érték az ezredfordulón. A falu katolikusai a protestánsok megjelenését ennek az elvnek a megsértéseként értelmezték. Ők nem ismerték el a katolikus szenteket, nem vettek részt a közösségi ünnepeken. A falubeliek megpróbálták kiegyezni egymással ebben az esetben is, hogy a közösségi identitás ne sérüljön. A protestánsok is részt vettek a tisztségviselői rendszerben, segítettek a katolikus ünnepek előkészítésében, de magán az ünnepen nem voltak jelen. Nem használták a nyilvános helyeket vallásuk gyakorlása során, és nem kezdtek el nyíltan téríteni. Az általam leírt konfliktus azonban előrevetíti a későbbi problémákat, amelyek a közösségi identitás megváltozásával is együtt járhatnak.

Az egyenlőség éthosza elleni másik kihívást az elvándorlás jelentette. Az a korábbi elképzelés, amely egy zárt faluban kijelölte a falu teljes jogú tagjainak a körét, már nem felelt meg az új helyzetnek. Egyre több családban vált fontos bevételi forrássá a bér munka, a családtagok időszakos vagy hosszabb idejű munkát vállaltak Mexikóvárosban, miközben szerették volna fenntartani a falubeli tagságukat is. Ebben a helyzetben véleményem szerint a rituális rokonság szerepe értékelődött fel. Az iskola az átmeneti rítusok új fajtáit kínálta fel a falubelieknek, amelyek lehetővé tették a szélesebb körű komasági kapcsolatok megkötését. Ez egy olyan stratégiát jelentett, aminek segítségével az elvándorlás biztonságosabbá tehető volt, ugyanakkor abban is segített, hogy az elvándoroltak ne kerüljenek ki a falu szimbolikus közösségéből.

2002-ben a migrációból visszatérő fiatalok a hagyomány számos elemét szerették volna megváltoztatni. El akarták érni, hogy a falu tisztségviselői rendszere ne csak a bezárkózás és védekezés, hanem az aktív érdekérvényesítés eszköze legyen az állammal kialakított kapcsolat során, és ők egyfajta „kulturális menedzserként” nagyobb szerepet kapjanak a tisztségviselői rendszerben és a falubeli döntések meghozatalakor.

A kulturális átalakulás Pachiquitlánban együtt jár a vitákkal, konfliktusokkal. Azonban bárkivel beszélgettem az ott töltött terepmunkám során, egy mondat mindig elhangzott, bár nem feltétlenül mindenki használta pontosan ugyanabban az értelemben: „Tisztelnünk kell egymást!”

13. Felhasznált szakirodalom

ALCÁNTARA, CYNTHIA HEWITT DE

1988 *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. México: El Colegio de Mexico.

ALONSO MENESES, GUILLERMO

2003 *Indígenas, campesinos, ejidatarios y migrantes. Migración y transformación de las comunidades nahuas en la Huasteca hidalguense*.

Elhangzott: Primer Coloquio Internacional. Migración y desarrollo:

transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración. Zacatecas. 2003. október

22–24. Letölthető: http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/ponencias/22_3.pdf

ANDERLE ÁDÁM

1981 *Vihar a Sierrában. Indián függetlenségi küzdelmek a 16–18. században*. Budapest: Gondolat Kiadó.

1989 *Nemzettudat és kontinentalizmus Latin-Amerikában a XIX. és a XX. Században*. Kossuth Kiadó.

1999 *Latin-Amerika történetének kutatása Magyarországon (1967–1997)*. Századok 5., 1087–1106.

2002 Nemzet és identitás Latin-Amerikában. In: Balogh András (szerk.) *Nemzet és nacionalizmus*, Budapest: Korona Kiadó, 409–544.

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, NY: Verso.

APADURAI, ARJUN

2001 A lokalitás teremtése. *Régió* 2001/3, 3–31.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Colegio de San Luis – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Instituto de Investigación para el Desarrollo.

ARROYO MOSQUEDA, ARTEMIO

- 1993 *El mundo múltiple: tradición y modernidad en la Huasteca hidalguense*. México: Gobierno del Estado de México, Instituto Hidalguense de Cultura. (Colección Lo Nuestro...)

ASAD, TALAL, ed.

- 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1957 *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1979 *Regions of Refuge*. The Society for Applied Anthropology Monograph Series. Monograph Number 12. (Spanyol nyelvű eredeti változat) *Regiones de Refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano–Instituto Nacional Indigenista. 1967.
- 1975 El indigenismo y la Antropología comprometida. In: *Anales de Antropología*, Vol. XII, 11–45.

ARIZPE, LOURDES

- 1978 *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.

AVILA, AGUSTÍN

- 1986 Etnia y movimiento campesino en la Huasteca hidalguense. In: Agustín Ávila – Alma Cervantes eds. *Procesos de organizaciones campesinas en las Huastecas*. México: UNAM–CONASUPO.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX – GÓMEZ MARTÍNEZ, ARTURO

- 1998 *Tlacatecolotl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura, Xalapa, Ver.

BARÓN LARIOS, JOSÉ

- 1971 Xochiatipan o el misterio de salvación. In: *Christus*, Revista mensual de teología. 1971/06/01, 47–51.

BARÓN LARIOS, JOSÉ (COMP.)

- 1994 Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas. Mexico: Gobierno de Estado de Hidalgo.

BASTIAN, JEAN-PIERRE

- 1994 *Protestantismo y modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

BASTIDA MUÑOZ, MINDÄHI C.

- 2001 *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano–Instituto Nacional Indígena.

BAUSINGER, HERMANN

1989 Párhuzamos különidejűségek – A néprajztudománytól az empirikus kultúratudományig. *Ethnographia* 100/1–4, 24–37.

BECK, ULRICH

2005 Mi a globalizáció? Szeged: Belvedere.

BOGLÁR LAJOS

1965 Trópusi indiánok között. Budapest: Gondolat Kiadó.

1978 Wahari. Az őserdei kultúra. Budapest: Gondolat Kiadó.

1995 Vallás és antropológia. *Szimbiózis* 1995/4, Budapest: Szimbiózis Alapítvány.

1997 Mítosz és kultúra – két eset. Budapest: Szimbiózis Alapítvány.

BONFIL, GUILLERMO

1987 *El México Profundo, una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.

BOURDIEU, PIERRE

1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 48–59.

BURKHART, LOUISE M.

1989 *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in the Sixteenth Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

CÁMARA, PEDRO

1952 Religious and Political Organization. In: Tax Sol (ed.) *Heritage of conquest. The Ethnology of Middle América*, Viking Fund Seminar on Middle American Ethnology, 142–173.

CAMP, RODERIC A.: *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*.

1985 Austin: University of Texas Press.

CANCIAN, FRANK

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, Instituto Nacional Indigenista.

CARRERA QUEZADA, SERGIO E.

2007 *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–El Colegio de San Luís Potosí–Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

CASANOVA GONZALES, PABLO

1965 La democracia en México. México: Ediciones Era.

- CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE E., eds.
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COHEN, ANTHONY P.
 1989 *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- COMISIÓN del Colegio de etnólogos y antropólogos sociales para la investigación de las
 1981 actividades del ILV en México: Ideología y política en Antropología: el caso del ILV en México. *América Indígena* Vol. XLI, No. 3., 555–561.
- COMAS, JUAN
 1975 Manuel Gamio en la antropología mexicana. *Anales de antropología*, Vol. XII, 46–65.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR
 1999 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo Veintiuno.
- DORNBACH MÁRIA
 1987 *Számkivetett istenek. Az afroamerikai vallási szinkretizmus kérdéséhez. Santería és candomblé*. *Történelem és Kultúra* 3, 36–48.
 1993 *Orishas en soperas. Los cultos de origen yoruba en Cuba*. Szeged.
- DOW, JAMES
 1990 /1973/ *Santos y supervivencias*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Instituto Nacional Indigenista.
 1986 Universal Aspects of Symbolic Healing. *American Anthropologist* 88 (1):56–69.
 1986 *The Shaman's Touch: Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
 2001 Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New. In: James W. Dow and Alan R. Sandstrom (eds.) *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport CT: Praeger, 1–23.
 2003 The Growth of Protestant Religions in Mexico and Central America. A paper presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. Norfolk, Virginia. October 23–26, 2003. Internet:
<http://personalwebs.oakland.edu/~dow/personal/papers/recent.html>. Letöltve 2005. június 22.
- DOW, JAMES – SANDSTROM, ALAN R., eds.
 2001 *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport CT: Praeger.

DOW, JAMES – STEPHEN, LYNN

1990 *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Washington, D. C.: American Anthropological Association.

ESCOBAR, ARTHURO

1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N.J. : Princeton University

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO

1998 *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750–1900. Historia de los Pueblos Indígenas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Instituto Nacional Indigenista.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO – CARREGHA LAMADRID, LUZ, coord.

2002 *El siglo XIX en la Huasteca*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–El Colegio de San Luis Potosí.

ERIKSEN, THOMAS HYLLAND

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest: Gondolat Kiadó.

FAVRE, HENRI

1998 *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

FISHER, Michael M. J. – MARCUS, GEORGE E., eds.

1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

FOSTER, GEORGE M.

1967 *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Boston: Little and Brown.

FOSTER, GEORGE M. – ANDERSON, Barbara Gallatin

1978 *Medical Anthropology*. New York: John Wiley and Sons

FOSTER, LYNN V.

1997 *Mexikó története*. Pannonica Kiadó.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México–Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos–Instituto Nacional Indígenista.

GALLARDO ARIAS, PATRICIA

2000 *Medicina tradicional y brujería entre los teneek y nahuas de la Huasteca potosina*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en etnohistoria. México D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GAMIO, MANUEL

1982 /1916/ *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa.

1922 *La población del Valle de Teotihuacán*. 3 vols. México D.F.: Secretaría de Agricultura y Fomento. (Új kiadás: 1979. 5 vols. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.)

GARCIA CANCLINI, NESTOR

1989 *Culturas Híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México D.F.: Grijalbo.

GARMA NAVARRO, CARLOS

1988 Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México. *Iztapalapa*. Revista de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de México, 1988. enero–junio. 53–66.

2001 Religious affiliation in Indian Mexico. In: James W. Dow and Alan R. Sandstrom (eds.) *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport CT: Praeger, 57–72.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 *Az értelmzés hatalma*. Budapest: Századvég Kiadó.

GIORGULI SAUCEDO, SILVIA E. – GASPAR OLVERA, SELENA – LEITE, PAUL

2006 *La migración mexicana y el mercado de trabajo estadounidense. Tendencias, perspectivas y ¿oportunidades?* Mexico: Secretaría de Gobierno–Consejo Nacional de Población.

GÓMEZ MARTÍNEZ, ARTURO

2002 Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

GONZÁLES J., ROBERTO

2004 From Indigenismo to Zapatismo: Theory and Practice in Mexican Anthropology. In: *Human Organization*, Vol. 63, No. 2, Summer.

GORTARI KRAUSS, LUDKA DE

1986 *Pueblos indígenas en la jurisdicción de la alcaldía mayor de Yahualica (1650–1800)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

GOVERS, CORA

2006 *Performing the Community. Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*. Berlin: LitVerlag.

GRÉCO, DANIELLE

- 1993 Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad náhuatl de la Huasteca hidalguense. In: Jesús Ruvalcaba – Graciela Alcalá (coords.) *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional. Arte y sociedad*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 51–73.

GREENBERG, JAMES

- 1981 *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics*. Berkeley: Universidad of California Press.

GRUZINSKI, SERGE

- 1991 *La Colonización de lo Imaginario: Sociedades Indígenas y Occidentalización en el México Español Siglos XVI–XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

GUERRERO GUERRERO, RAÚL

- 1990 *Un recorrido por la Huasteca hidalguense*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GUTIÉRREZ MEJÍA, IRMA, E.

- 1992 *Caminantes de la tierra ocupada. Emigración campesina de la Huasteca hidalguense a las minas de Pachuca, México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

HARRISON, MARGARET

- 2001 Mexican Physicians, Nurses and Social Workers. In: *Mesoamerican Healers*. Brad A. Huber–A. Sandstrom, eds. University of Texas Press. 270–306.

HEAT, SHIRLEY BRICE

- 1992 /1970/ *La política del lenguaje en México*. Instituto Nacional Indigenista.

HELMAN, CECIL G.

- 2003 *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Medicina.

HERNÁNDEZ BEATRÍZ, MARCELLINO

- 1989 *Monografía del municipio de Xochiatipan, Hidalgo*. Kiadatlan kézirat. Xochiatipáni könyvtár.

HERNÁNDEZ CUELLAR, ROSENDO

- 1981 *La religión nahua en Texoloc, municipio de Xochiatipan, hgo*. Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües, Etnolingüística 51. México D.F. Instituto Nacional Indigenista–Secretaría de Educación Pública, Programa de Formación Profesional de Etnolingüísticas.

HERNÁNDEZ, PRÓSPERO – DE LA CRUZ, MAGDALENA – TORRES, EVA

1998 *Diagnóstico de salud de la comunidad de Pachiquitla, Mpio. de Xochiatipan, Hgo.*
Tesis para obtener el título de profesional técnico en atención primaria a la salud.
Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica. Pachuca de Soto.

HERNÁNDEZ SÁENZ, LUZ M. – FOSTER, GEORGE M.

2001 *Curers and Their Cures in Colonial New Spain and Guatemala: the Spanish Conquest.* In: B. Huber–A. Sandstrom (eds.) *Mesoamerican Healers*, University of Texas Press, 19–46.

HEYDEN, DORIS

1986 "Metaphors, nahualtocaítl, and other 'disguised' terms among the Aztecs. In: G. Gossen (ed.) *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY Albany, 35–43.

HOOFT, ANUSCHKA VAN 'T

2007 *The ways of the water. A reconstruction of Huasteca Nahuatl society through its oral tradition.* Leiden: University of Leiden Press.

HOOFT, ANUSCHKA VAN 'T – ZEPEDA, JOSÉ CERDA

2003 *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca.* México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

HORVÁTH, GYULA

1995 *Tanulmányok a mexikói forradalomról.* Szeged: Hispánia Kiadó.

INDA, JONATHAN XAVIER – ROSALDO, RENATO

2002 *A World in Motion.* In: Jonathan Xavier Inda–Renato Rosaldo (eds.) *The Anthropology of Globalization. A Reader*, 1–27.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

1996 *Resultados Preliminares Conteo de Poblacion y Viviendas 1995*, Aguascalientes.

JACKSON, JEAN E. – WARREN, KAY B.

2005 *Indigenous Movements in Latin-America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions.* *Annual Review of Anthropology*, 34:549–573.

JANCSÓ KATALIN

2003 *La Guelaguetza. Una fiesta moderna de México.* In: Ádám Anderle (ed.), *Acta Hispanica*, 2003 Tomo VIII. Hungría, Szeged, 101–108.

2008 *Indigenismo político temprano en el Perú y la Asociación Pro-Indígena.* Doktoridisszertáció, Szegedi Tudományegyetem, 2008.

KEARNEY, MICHAEL

1996 *Reconceptualizing the peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.

2004 *Changing fields of Anthropology: from local to global*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

KÉZDI NAGY GÉZA

1988 Contribución a la etnografía de las poblaciones totonacas del centro municipal de Coyutla con especial interés al poblado de Cohuatitlán. *Artes Populares* 15. 18–63.

KLOR DE ALVA, J. JORGE

1993 Aztec spirituality and nahuatized christianity. In: Gary Gossen (ed.) and Miguel León Portilla (colab.) *South and Mezo-American native spirituality. From the cult of the feathered serpent to the theology of liberation*. New York: Crossroad, 173–197.

KROTZ, ESTEBAN

1991 A Panoramic View of Recent Mexican anthropology. *Currant anthropology*, Vol. 32. No. 2. april, 183–188.

1996 Conflicto civilizatorio y utópia. ¿Elementos utópicos en el México profundo de Guillermo Bonfil? In: Agüero, Oscar – Cerutti Guldberg, Horacio (coord.) *Utopía y Nuestra América*, Quito: Abya-Yala, 191–210. (Biblioteca Abya-Yala, 28).

KOVÁCS ZOLTÁN – SÁRKÁNY MIHÁLY – VARGYAS GÁBOR

1991 A magyar etnográfia válogatott bibliográfiája/Selected Bibliography of Hungarian Ethnology. Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences.

LAMMEL ANNAMÁRIA

1985 Egy totonák falu: a kultúraváltás kritikus pontja. In: Kultúrák sorsa a fejlődő világban. *Történelem és Kultúra* 1. MTA Orientalisztikai Munkaközösség. 125–129.

LAMMEL ANNAMÁRIA – NEMES CSABA

1988 Az istenanyák indiánjai. Egy szubtrópusi indián kultúra. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LANTERNARI, VITTORIO

1972 Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

LARTIGUE FRANCOIS – QUESNEL, ANDRÉS, eds.

2003 *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México.*
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Institute
de Reserche pour le Développement.

LEMPÉRIÈRE, ANNICK

2005 Los dos centenarios de la independencia mexicana (1910–1921): de la historia
patria a la antropología cultural. *Historia Mexicana*, XLV:2, 317–352.

LENZ, HANS

1973 /1948/ *El papel indígena mexicano*. SepSetentas, No. 65. México D.F.:Secretaría de
Educación Pública.

LEWIS, OSCAR

1968 Sánchez gyermekei. Budapest: Európa Kiadó.

LEYVA SOLANO, XOCHITL

2005 *Indigenismo, indianismo y „ciudadanía étnica” de cara a las redes neozapatistas.*
In: Dávalos, Pablo comp. Pueblos indígenas, estado y democracia. Buenos
Aires:CLACSO, 279–309.

LIZAMA QUIJANO, JESÚS JOSÉ

2002 *La Guelaguetza en Oxaca: fiesta, identidad y construcción
simbólica en una ciudad mexicana*. Tesis de doctorado. Universidad Rovira i
Virgili. Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social. 2002. Letölthető:
[http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_URV/AVAILABLE/TDX-0626106-
135749//](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_URV/AVAILABLE/TDX-0626106-135749//)

LOMNITZ ADLER, CLAUDIO

1992 *Las salidas del laberinto*. México: Joaquín Mortiz.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1990 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I-II*. México:
Universidad Nacional Autónoma de México.

1998 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo háhuatl*. Universidad Nacional
Autónoma de México.

MARROQUÍN, ALEJANDRO D.

1977 *Balance del Indigenismo*. Instituto Indigenista Interamericano. México.

MARZAL, MANUEL M.

- 1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Peru*. Barcelona : Antrophos; Mérida: Editora Regional de Extremadura 1993. (Autores, textos y temas Antropología 29.)

MAYA, ILDEFONSO

- 1986 Kenke; ¿Qué han hecho de mi pueblo? Huejutla: Casa de Cultura Náhuatl de la Huasteca hidalguense.

MEADE, JOAQUÍN

- 1987 *La Huasteca hidalguense*. Pachuca: Gobierno del Estado de Hidalgo—centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.

MEYER, JEAN

- 2004 La institucionalización del nuevo régimen. In: *Historia general de México*, México: Colegio de México, 823–880.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS

- 1909 Los grandes problemas nacionales. Mexico: Era. Letöltető: Biblioteca Virtual Miguel D.Cervantes.

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/ecm/01471652101247384191291/index.htm>

MONTFORT, RICARDO PÉREZ

- 1994 *Estampas de nacionalismo popular mexicano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS

- 1983 Un proceso actual sobre brujería en la sierra de Hidalgo. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Tomo XXIX. 81–87.
- 1990 Los de arriba contra los de abajo. Testimonios del terror caciquil en la Huasteca (1936–1941). Gortari Krauss, L. – Ruvalcaba Mercado, J. (eds) *La Huasteca: vida y milagros*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. 135–156.
- 1991 Cultura de caciquismo y cultura de resistencia en la Huasteca. Ávila Méndez, A. – Ruvalcaba J. (coord.) *Cuextapan, lugar de bastimientos. IV encuentro de investigadores de la Huasteca* México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. 117–125.

NASH, JUNE C.

Mayan Vision. The Quest for Authonomy in the Age of Globalization. New York–London: Routledge, 2001.

NAVA VAZQUEZ, TELÉSFORO

1988 El ejido como forma de propiedad y como forma de producción agrícola. In: *Iztapalapa*, Revista de Ciencias Sociales, UAM, enero–junio.

NEBEL, RICHARD

1995 *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México.* Fondo de Cultura Económica, 1995.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replica* 38. 105–120.

OCHOA, LORENZO

1979 *Historia prehispánica de la Huasteca.* México: Uiversidad Nacional Autónoma de México.

OLESEN, THOMAS

2005 *International Zapatismo. The Construction of Solidarity in the Age of Globalization.* London–New York: ZED Books, 2005.

OLGUIN, ENRIQUETA

1993 Cómo nació Chikomexochitl. In: J. Ruvalcaba – G. Alcalá (coord.) *Huasteca. Prácticas agrícolas y medicina tradicional.* México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 115–141.

O'NELL, CARL. W. – SELBY, H.A.

1968 References in the Incidence of Susto in Two Zapotec Pueblos: An Analysis of the Relationship Between Sex Role Expectations and a Folk Illness. *Ethnology* 7: 95–105.

PEÑA, GUILLERMO DE LA

1999 Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, I (1) 13–27.

2006 Entrevista (con Lydia Rodríguez) *Revista de Antropología Ibéroamerica. Ed. Electrónica.* Vol 1., Núm. 2. marzo-julio. 223–230. Letölthető: dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2090013&orden=69933

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN M.–GORTARI KRAUSS, LUDKA DE

1986 *Índice de documentos para la historia indígena de la Huasteca*. Pachuca: Gobierno del Estado de Hidalgo– Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas–Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

PONIATOWSKA, ELENA

1971 *La noche de Tlatelolco*. Testimonios de historia oral. México:Era.

PILLÁR ÉVA

2005 „*Itt nincsenek meszticek, mi mindannyian nahuák vagyunk*”. *A nahua identitás és az életforduló rítusai*. Szakdolgozat. Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, Miskolc.

REDFIELD, ROBERT

1930 *Tepotzlán. A Mexican Village: a Study of Folk Life*. Chicago: University of Chicago Press. (University of Chicago Publication in Anthropology, Ethnological Series.)

1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago. University of Chicago Press.

REDFIELD, ROBERT – LINTON, RALPH – HERSKOVITS, MELVILLE J.

1936 "Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, vol. 38:149–152.

REYES GARCÍA, LUIS – CHRISTENSEN, DIETER

1976 *Das Ring aus Tlalocan: Mythen und Gabete. Lieder und Erzählungen der heutigen Nahua in Veracruz und Puebla, Mexiko. El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. Berlín: Gebr. Mann Verlag. (Kétnyelvű kiadvány.)

ROBLES, CARLOS – ROBELLEDO, NICANOR

1990 Luchas políticas, elecciones municipales y estrategias de resistencia indígena en la Huasteca Hidalguense. Gortari Krauss, L. – Ruvalcaba Mercado, J. (ed) *La Huasteca: vida y milagros*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 185–194.

ROMUALDO HERNÁNDEZ, JOAQUIN

1981 *Relaciones políticas entre indígenas y mestizos en Xochiatipan, Hgo*. Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües, Etnolingüística 46. México D.F. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, Programa de Formación Profesional de Etnolingüísticas.

RUBEL, ARTHUR

1964 The epidemiology of a folk illness: "susto" in Hispanic America. *Ethnology*, 3:268–283.

RUIZ, APEN

2002 'La Indita Bonita' National Beauty in Revolutionary Mexico. *Cultural Dynamics*, 14: 283–301.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS

1990 "El plan huasteca hidalguense: sus causas y consecuencias" Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (ed.), *La Huasteca: vida y milagros*, Cuadernos de la Casa Chata no. 173. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 197–209.

1991 *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS – PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL

1996 *La Huasteca. En los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

RYESKY, DIANA

1976 *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano*. México: SepSetentas

SAHAGÚN FR., BERNARDINO DE

1997 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

SÁMÁNO RENTERÍA, MIGUEL ÁNGEL – JUÁREZ JIMÉNEZ, RAFAEL

1988 Situación actual de la población indígena en la Huasteca hidalguense. In: Jesús Ruvalcaba M. (coord.) *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí–Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos–Instituto Politécnico Nacional–Universidad Autónoma Chapingo (Edición de la Casa Chata), 341–355.

SANCHEZ, CONSUELO

1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Mexico D.F.: Siglo veintiuno.

SANDSTROM, ALAN R.

- 1991 *Corn is our blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- 1998 El nene lloroso y el espíritu del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana. Jesús Ruvalcaba (coord.) *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos–Instituto Nacional Indigenista.
- 2001 Conclusion. Anthropological Perspectives on Protestant Conversation in Mezoamerica. In: In: James W. Dow and Alan R. Sandstrom (eds.) *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport CT: Praeger 263–290.

SANDSTROM, ALAN R. – SANDSTROM, PAMELA E.

- 1986 *Traditonal papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. Norman and London: University of Oklahoma Press.

SARIEGO RODRÍGUEZ, JUAN LUIS

- 2003 Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena. In: F. Lartigue–A. Quesnel (eds.) *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Institute de Reserche pour le Développement. 71–83.

SCHRYER, FRANS J.

- 1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton: Princeton University Press (New Yersey)

SHERRADEN, MARGARET S.

- 1991 Policy Impacts of Community Participation: Health. Services in Rural Mexico, *Human Organization* 50(3): 256–63.

SIERRA, MARÍA TERESA

- 1995 Articulaciones entre ley y costumbre: Estrategias jurídicas de los nahuas. In: Victoria Chenaut és María Teresa Sierra (coords.) *Pueblos indígenas ante el derecho*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. 101–123.

SIGNORINI, ITALO – ALESSANDRO, LUPO

- 1899 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpos, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

SMITH, MICHAEL E.

2004 *Aztékok*. Szukits Könyvkiadó.

SOTO, MANUEL FERNANDO

/1856/1950 *El nuevo Estado, necesidad de formarlo inmediatamente con los cinco distritos de Tuxpan, Tampico de Veracruz, Tancanhuitz, Huejutla y el sur de Tamaulipas*. Imprenta de Ignacio Cumplido, México, 1856, La Impresora, México.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: siglo XXI. 1969.

1980 *Problemas étnicos y campesinos: ensayos*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, colección No. 60.)

STEPHEN, LYNN

2002 *Zapata lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

2007 *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durhan–London: Duke University Press.

STEWART, CHARLES–SHAW, ROSALIND, Eds.

1994 "Introduction: Problematizing Syncretism." In: Charles Stewart and R. Shaw (eds.) *Syncretism/anti-syncretism : the politics of religious synthesis*. London : Routledge. 1–26.

STOLL, DAVID

1984 „Con qué derecho adoctrinan a nuestros indígenas?” La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano. *América Indígena*, Vol XLIV, No. 1., 9–23.

SZELJAK GYÖRGY

1997 Curación e identidad. Algunos aspectos de la religión nahua en la Huasteca Hidalguense en el Municipio de Xochiatipan. In: (Anderle Ádám szerk.) *Acta Hispanica*, Szeged. Tomus II. 29–41.

1999 "A kukorica a lélek ereje". Az egészség és a betegség értelmezése egy mexikói nahua indián közösségben. In: *Szimbiózis*. Tanulmánykötet Boglár Lajos 70. születésnapjára. Kézdí Nagy Géza, szerk. 118–130. Budapest: ELTE.

2000 Az összetorlódott idő. Tradíció és modernizációs változások egy mexikói indián közösségben. In: Fejős Zoltán (főszerk), Tasnádi Zsuzsa – Szeljak György – Granasztói Péter (szerk.) *A megfoghatatlan idő*, Budapest: Néprajzi Múzeum, 118–135. (Tabula Könyvek 2.)

- 2001 Alkoholfogyasztási minták egy mexikói nahua indián közösségben. In: *Tabula* 4(1). 14–33.
- 2003a „... porque si no comemos maíz no vivimos. Religión e identidad en la Huasteca hidalguense”. In: J. M. Pérez Zevallos – J. Ruvalcaba Mercado (eds.) *Viva la Huasteca. Jóvenes miradas sobre la región*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – El Colegio de San Luis. 113–144.
- 2003b “Modernización y conflictos culturales: curación tradicional y asistencia médica entre nahuas en México”, In: Ádám Anderle (ed.), *Acta Hispanica*, Tomo VIII. Hungria, Szeged, 135–144.
- 2004 Utam Mexikóig. In: "Így kutatunk mi..." *Az antropológiai terepmunka módszereihez III.*, szerk. Boglár Lajos. Szimbíózis Kulturális Antropológiai Alapítvány, 8–31.
- 2006 "Az orvos csak bizonyos betegségeket ismer...". Hagyományos gyógyítás és orvosi ellátás Pachiquitlánban. In: A. Gergely András – Papp Richárd – Prónai Csaba (szerk.) *Kultúrák között. Hommage a Boglár Lajos*. Nyitott Könyvműhely Kiadó, 458–470.
- SZELJAK, GYÖRGY – VAN’T HOOFT, ANUSCHKA
- 2008 Consumo del acohol, valores comunitarios y modernización en una comunidad nahua. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*. No. 1. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. (Publikációra elfogadva, megjelenik 2008 nyarán.)
- TAUSSIG, MICHAEL
- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- TAX, SOL ED.
- 1952 *The Heritage of Conquest*. Glencoe: The Free Press.
- TIEDJE, KRISTIN
- 2003 Mujeres Nahuas de La Huasteca: Negociaciones de etnicidad y género en una cooperativa rural. In: J. Ruvalcaba Mercado–J.M. Peréz Zevallos *¡Viva la Huasteca! Jóvenes Miradas sobre la Huasteca*, Mexico: CIESAS.
- TÓTH G. PÉTER
- 2002 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In Pócs Éva (szerk.) *Közösség és identitás*, L’Harmattan. (Studia Ethnologica Hungarica III.) 9–32.

TÓTH ÁGNES

- 1983 Latin-Amerika a magyar történetírásban. Bibliográfiai válogatás 1945–1982.
Szeged: JATE.

TRAVIÑO, CARLOS VIESCA

- 2001 Curanderismo in Mexico and Guatemala. Its Historical Evolution from the Sixteenth to the Nineteenth Century. In: B. Huber and A. Sandstrom (eds.) *Mesoamerican Healers*, University of Texas Press, 47–65.

TRESIERRA, JULIO C.

- 1994 Mexico: Indigenous Peoples and the Nation State. In: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous People and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press. 187–210.

VALLADARES DE LA CRUZ, LAURA R.

- 2001 El debate indio sobre la ciudadanía multicultural en México. La revuelta por la dignidad. Boletín Antropológico Año 20. Vol. III. No. 53. septiembre – diciembre. 313–334.

VILLORO, LUIS

- 1996 /1951/ *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México–El Colegio Nacional–Fondo de Cultura y Económica.

WADE, PETER

- 1997 *Race and Ethnicity in Latin-America*. London – Chicago–Illinois: Pluto Press.
(Critical Studies on Latin America Serie.)

WARMAN, ARTURO, *ET AL*

- 1970 *De eso que se llama antropología mexicana*. Mexico: Nuestro tiempo, 1970.

WARMAN, ARTURO

- 1982 Indigenist Thought. In: Hussein Fahim (ed.) *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press, 1982. 75–95.
2001 *El campo mexicano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
2003 *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.

WORSLEY, PETER

- 1982 Non-Western Medical System. *Annual Review of Anthropology*, 11:315–48.

WASSERSTROM, ROBERT

- 1983 *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

1972 *Mitos tepehuas*. Mexico: Secretaría de Educación Pública.

WOLF, ERIC R.

1955 Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. *American Anthropologist* 57:452–471.

1957 Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13:1–18.

1958 The Virgin of Guadalupe. *Journal of American Folklore* 71: 34–39.

1986 the vicissitudes of the closed corporate peasant community. *American Ethnologist*. Vol. 13. No.2. May. 325–329.

ZOLLA CARLOS, ET AL

1988 *Medicina Tradicional y enfermedad*. México: Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social.

14. Felhasznált források, újságcikkek és honlapok

Források

Censo Poblacional de la comunidad de Pachiquitla. 1996; 1998; 1999; 2002. Kézirat, Pachiquitlai egészségügyi központ.

Sociodiagnóstico sobre la población, la salud y las viviendas en la comunidad de Pachiquitla, Hidalgo, 1996. Kézirat. Pachiquitlai egészségügyi központ.

Újságcikkek

„Afecta el sida a comunidad de Hidalgo; cuatro muertos y decenas más en riesgo.”
La Jornada, 2001. szeptember 11.

„Campesinos baleados en Hidalgo.”
La Jornada, 2005. július 8.

"La clase política y el sistema no tienen remedio" entrevista a subcomandante insurgente Marcos, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
La Jornada, 2006. május 11.

Prevé CONAPO 40% más migración durante 2007.
La Jornada, 2006. december 31.

Sida, motivo de superstición en Hidalgo.
La Jornada, 2007. március 13.

„La apertura en el campo expulsó a un cuarto de su población: BM
La jornada, 2007. október 20.

Az említett cikkek megtalálhatók a La Jornada napilap internetes keresőjének segítségével:
<http://www.jornada.unam.mx/archivo/?js=yes>

Vasectomía a la fuerza a indígenas de Guerrero
La Crónica de Hoy, 2007. december 24.
Letölthető: http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=339230

Honlapok

Consejo Nacional de Población
www.conapo.gob.mx

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)
www.inegi.gob.mx

Fundación Mexicana para la Planeación Familiar
http://www.eindigenas.gob.mx/wb2/eMex/eMex_Fundacion_Mexicana_para_la_Planeacion_Familia

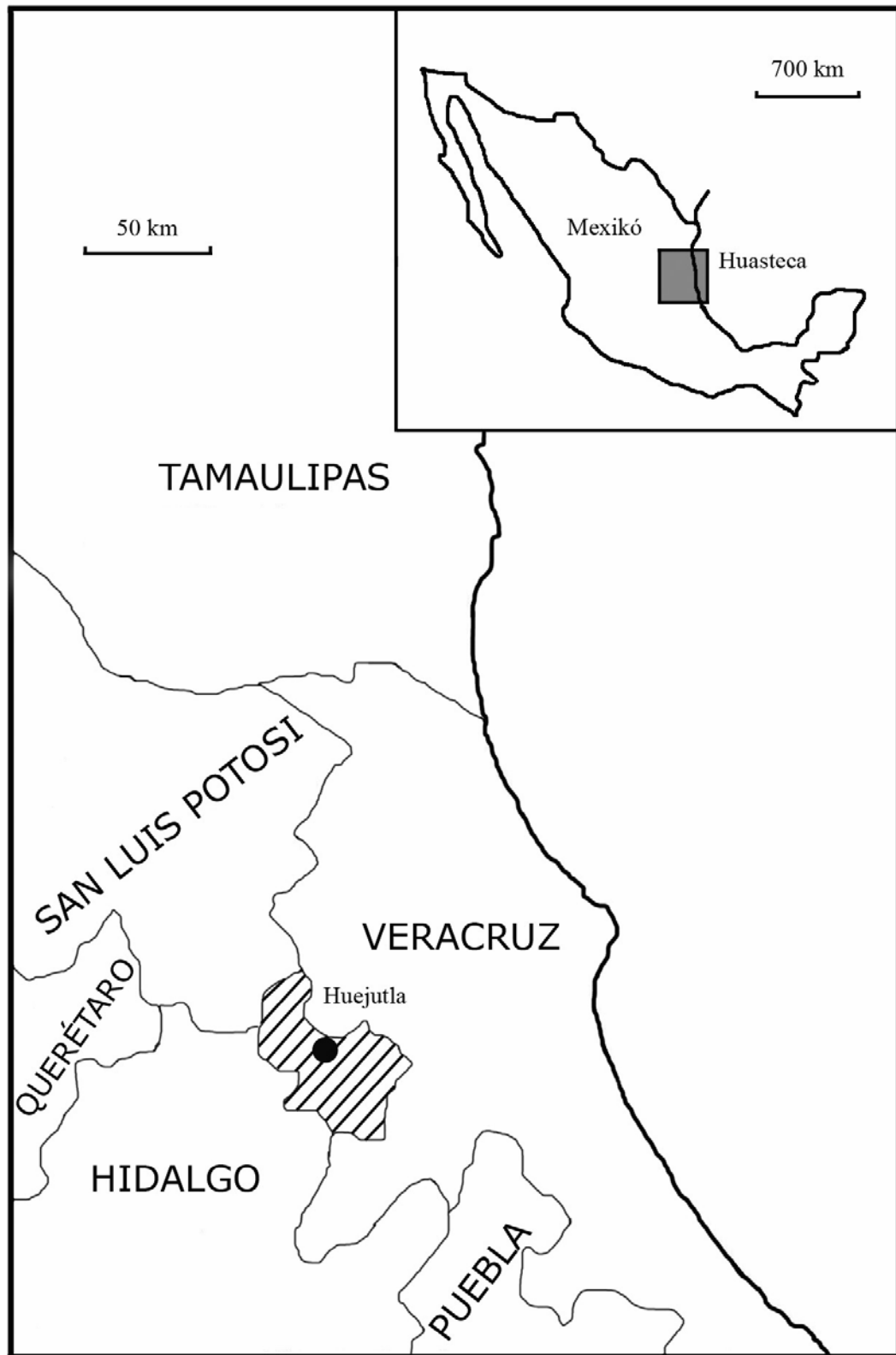
Comisión Nacional de los Derechos Humanos
http://www.cndh.org.mx/lacndh/informes/anuales/informeAct2007/anexo_5.htm

15. Mellékletek

1. Mexikó és a Huasteca területe (térkép – Schryer {1990} ábrája alapján)
2. Hidalgo állam és a Huasteca hidalguense járásai (térkép)
3. Xochiatipan járás (térkép)
4. Műholdas felvétel Pachiquitláról
5. Pachiquitla politikai-vallási tisztségviselői rendszere
6. Don Tomás imádkozik az Ixmikapa-hegyen (kép)
7. A „szerencse” keresése (fénykép)
8. Rituális felajánlás *Chikomexochitl*nak (fénykép)
9. Felajánlás a rossz szeleknek (fénykép)
10. *Chikomexochitl* (gyermekrajz)
11. A kukorica elvetése (fénykép)
12. Szent Péter szobrát vízzel hintik meg a védőszent ünnepén (fénykép)
13. A fogamzásgátlás népszerűsítése (fénykép)
14. Generációk (fénykép)

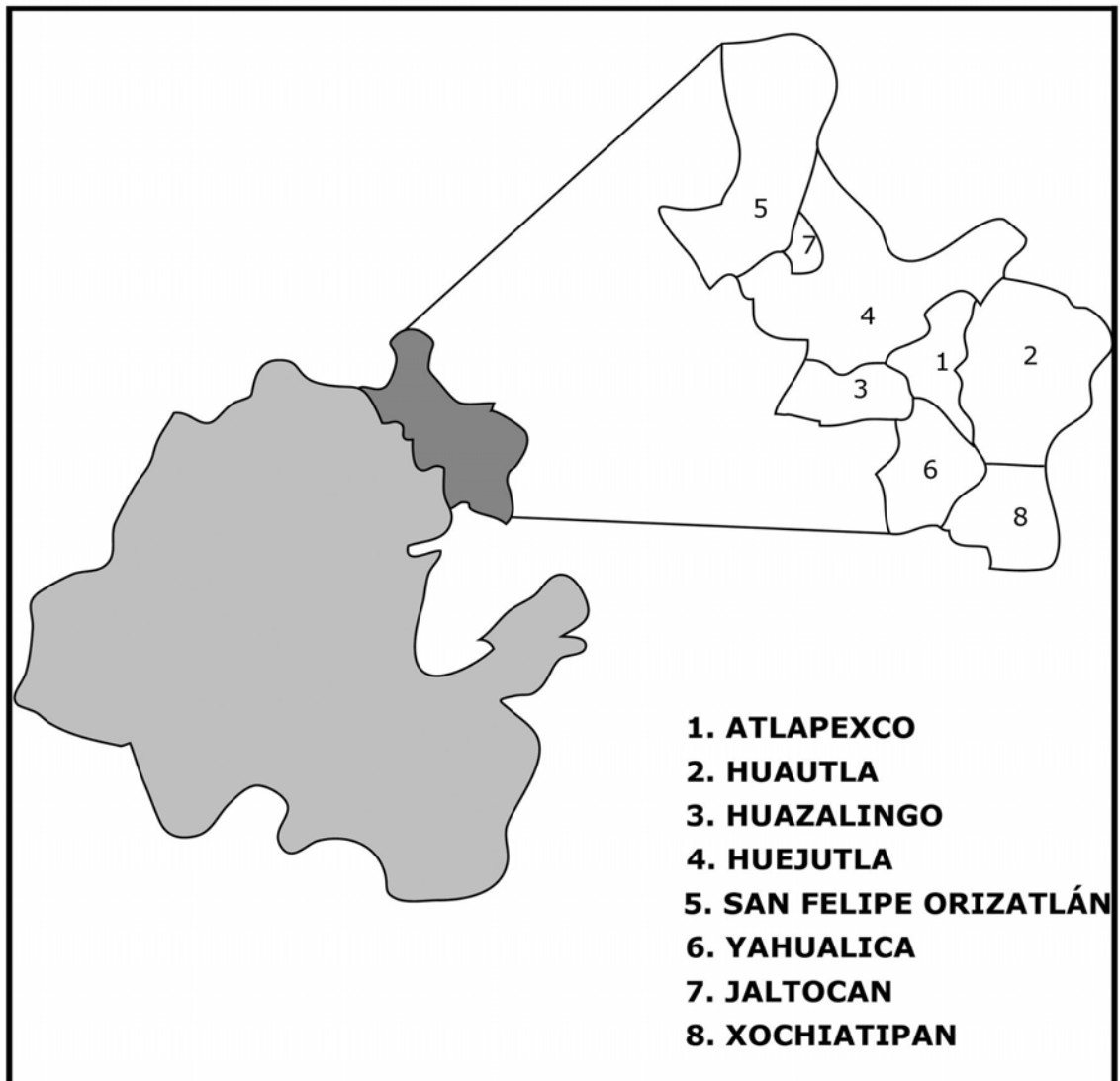
A fényképeket Szeljak György készítette.

MEXIKÓ ÉS A HUASTECA TERÜLETE



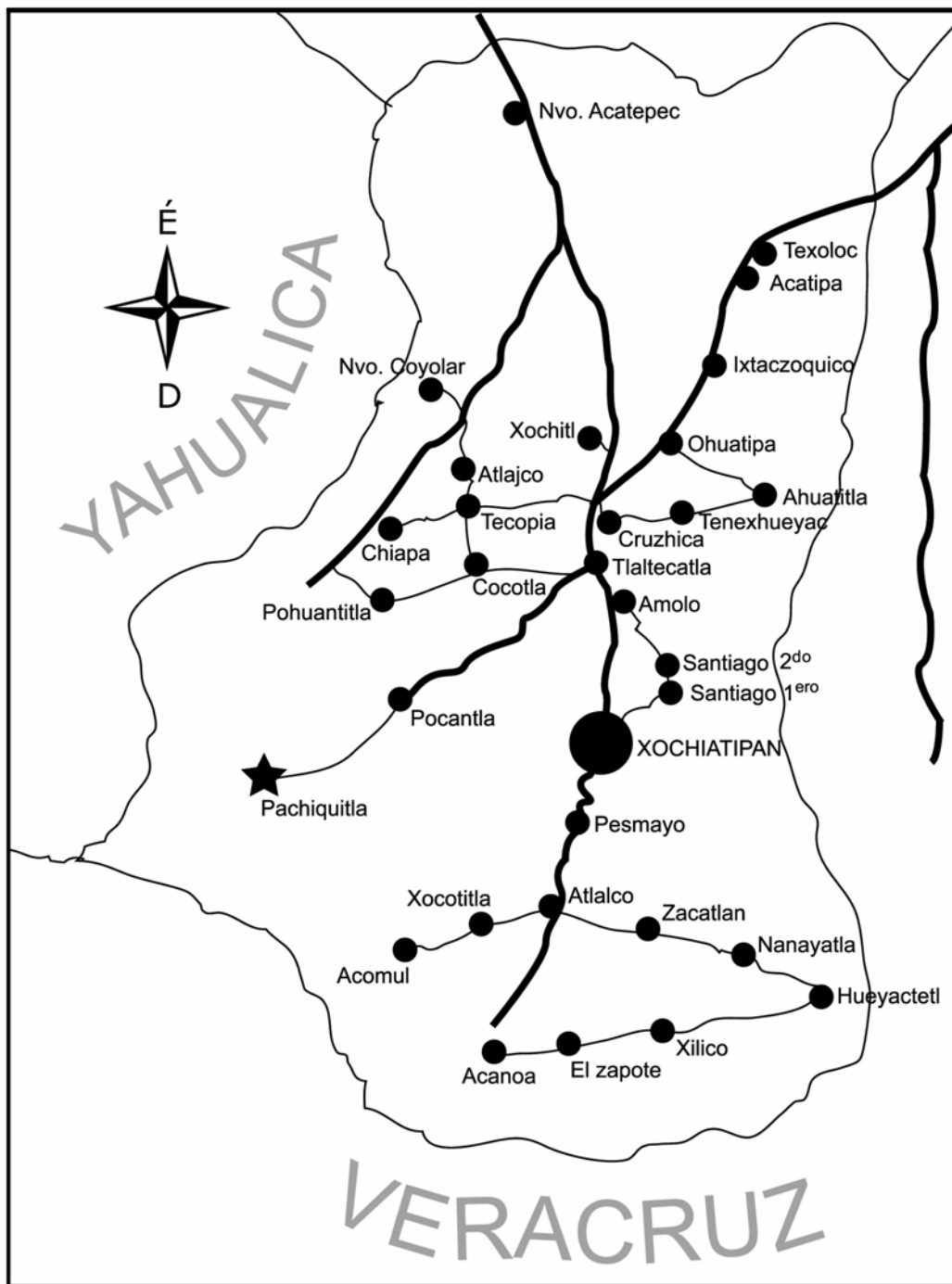
1. sz. melléklet

HIDALGO ÁLLAM ÉS A HUASTECA HIDALGUENSE JÁRÁSAI



2. sz. melléklet

XOCHIATIPAN JÁRÁS



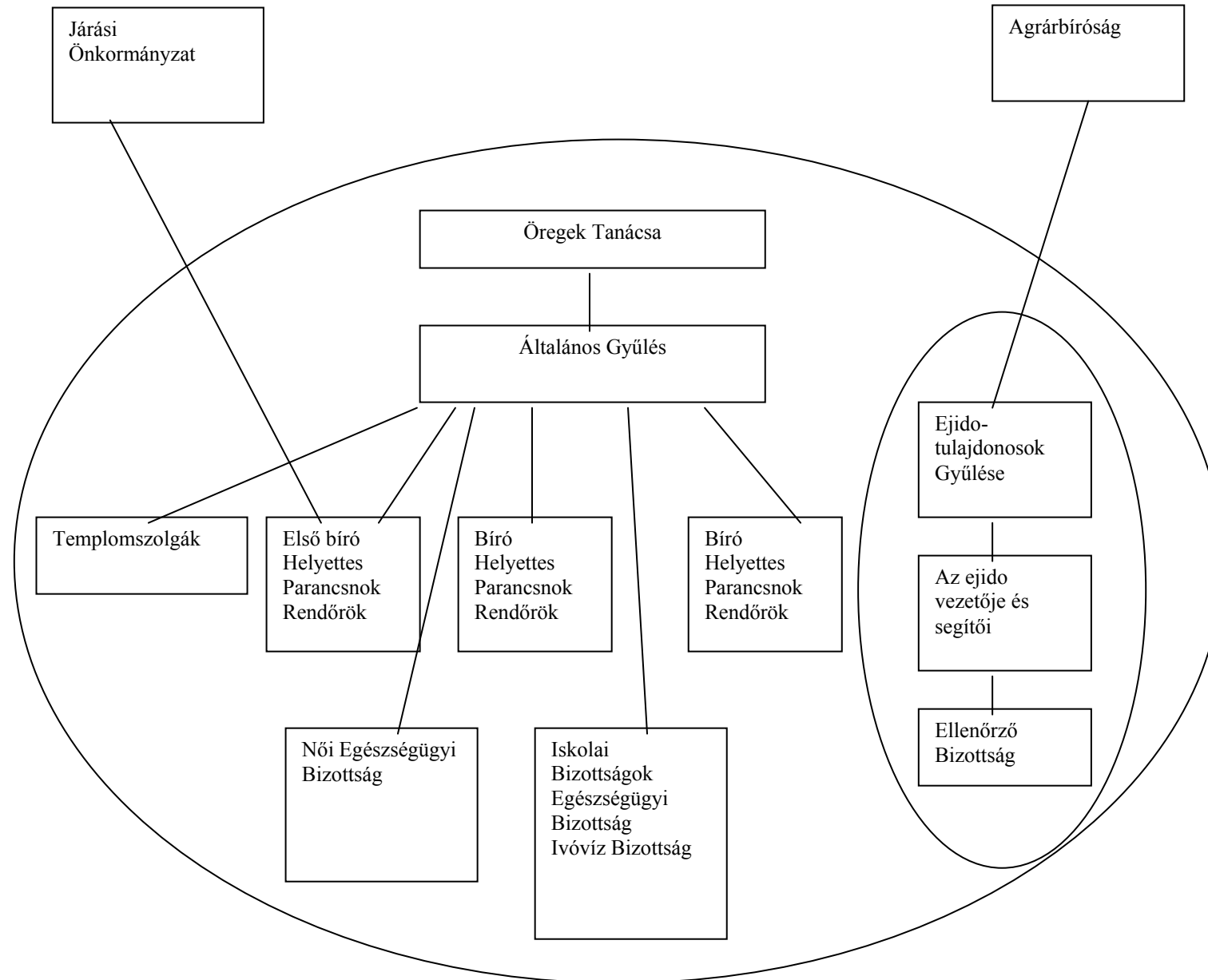
3. sz. melléklet

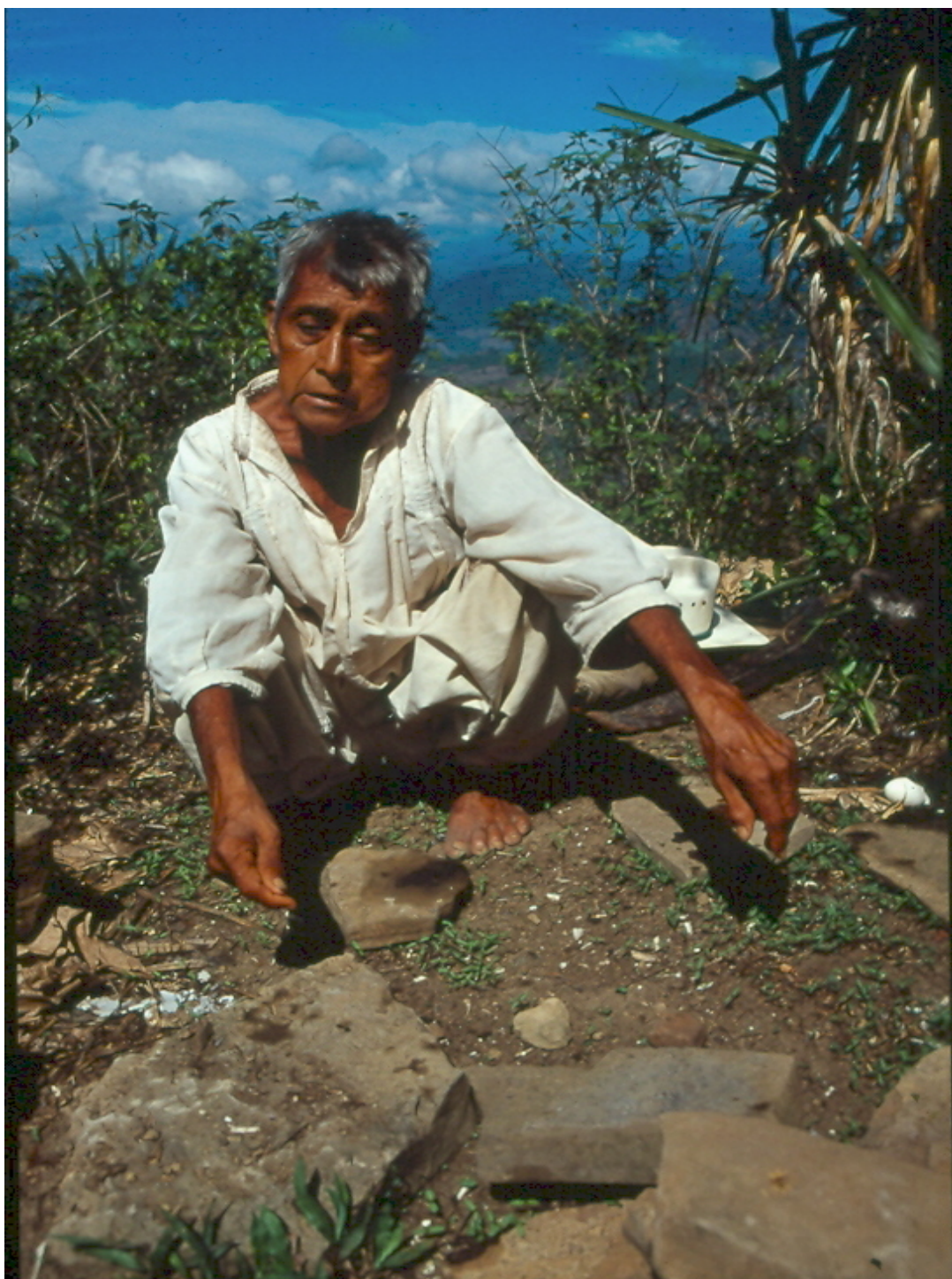
MŰHOLDAS FELVÉTEL



4. sz. melléklet

Pachiquitla politikai-vallási tisztségviselő rendszere 2002-ben





Don Tomás imádkozik az Ixmikapa-hegyen

6 . sz. melléklet



A „szerencse” keresése

7. sz. melléklet



Rituális felajánlás *Chikomexochitlnak*

8. sz. melléklet



Felajánlás a rossz szeleknek

9. sz. melléklet



Chikomexochitl (gyermekrajz)

10. sz. melléklet



A kukorica elvetése

11. sz. melléklet



Szent Péter szobrát vízzel hintik meg a védőszent ünnepén

12. sz. melléklet



A fogamzásgátlás népszerűsítése a pachiquitlai orvosi rendelő előtt

13. sz. melléklet



Generációk

14. sz. melléklet